



Economica

Enrico Berti

**In principio
era la meraviglia**

LE GRANDI QUESTIONI
DELLA FILOSOFIA ANTICA



Editori Laterza

Ladri di Biblioteche



eBook Laterza

Enrico Berti

In principio era la meraviglia

Le grandi questioni della filosofia antica

 *Editori Laterza*

© 2008, Gius. Laterza & Figli

Edizione digitale: settembre 2013

www.laterza.it

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858101520

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Prologo

«In principio era il *Logos*», recita l'*incipit* del Vangelo di Giovanni, che i cristiani hanno interpretato come «In principio era il Verbo», cioè «la Parola». «... e il *Logos* era presso Dio, e il *Logos* era Dio», prosegue Giovanni, indicando con chiarezza di quale «Parola» si tratti. Per i cristiani, infatti, il principio è costituito da Dio inteso come Parola che crea ogni cosa, ma anche dalla parola stessa di Dio, cioè dalla rivelazione con cui Egli si è manifestato agli uomini. Quest'ultimo significato vale per tutte le religioni, almeno per quelle monoteistiche.

Per gli antichi Greci le cose non sono andate così. Come tutti i popoli della terra, anche i Greci avevano una religione, ma alla base di essa non c'era alcuna rivelazione, non c'era alcun libro, non c'era nulla che dicesse che cosa c'era «in principio». Essi avevano i poemi di Omero, l'*Iliade* e l'*Odissea*, che parlano degli dèi, e i poemi di Esiodo, specialmente la *Teogonia*, che trattano della loro genealogia; ma non li consideravano libri rivelati, opera degli dèi, bensì li ritenevano opera dei poeti, dei «teologi», a cui si poteva credere, se la propria città lo esigeva, o anche non credere.

All'inizio della *Metafisica*, Aristotele dichiara che «tutti gli uomini (*hoi anthrôpoi*, ossia uomini e donne, Greci e barbari, liberi e schiavi) per natura tendono al sapere»¹. Poco oltre, egli precisa che «gli uomini, sia ora sia in principio (*kai nun kai to prôton*), cominciarono a filosofare (*philosophhein*, cioè a cercare il sapere) a causa della meraviglia (*dia to thaumazein*)»². Ma già Platone, suo maestro, aveva fatto dire da Socrate a Teeteto: «È proprio del filosofo questo che tu provi, di esser pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo, e chi disse che Iride fu generata da Taumante, non sbagliò, mi sembra, nella genealogia»³. Iride, messaggera degli dèi fra gli uomini, qui è identificata con la filosofia, ed è figlia di Taumante, nome che in greco richiama il verbo «meravigliarsi» (*thaumazein*). Tanto Aristotele quanto Platone, i due massimi filosofi greci, concordano dunque nel riconoscere che il desiderio di sapere ha inizio dalla meraviglia provata di fronte al darsi delle cose del mondo.

Per i greci, tutti gli uomini, anche quelli che credono in una religione, possono fare filosofia, cioè aspirare al sapere; eppure il credente e il filosofo attribuiscono al loro cercare una finalità e un significato differenti. La religione nasce – come disse Max Scheler – dal desiderio di salvarsi dalla morte, mentre la filosofia nasce dal desiderio di sapere, e la scienza (la scienza moderna,

indissolubilmente legata alla tecnica) nasce dal desiderio di potere, cioè di dominare la natura⁴. Ma, mentre la religione ha al suo inizio una rivelazione, la quale narra una serie di fatti ed in tal modo indica la via della salvezza, la filosofia ha al suo inizio solo la meraviglia, e tutti gli uomini, in quanto desiderano semplicemente sapere, non dispongono di alcuna rivelazione, ma solo dei sensi e della ragione – ovvero dei mezzi forniti dalla loro stessa natura – per soddisfare i propri interrogativi.

Abbiamo poc'anzi accennato all'importanza della meraviglia per la ricerca propriamente filosofica. Ma che cos'è la meraviglia e come essa suscita nell'uomo il desiderio di sapere? È ancora una volta Aristotele a fornirci la risposta più esauriente.

Chi è nell'incertezza e nella meraviglia (*ho d'aporôn kai thaumazôn*) pensa di essere nell'ignoranza, perciò anche chi ha propensione per il mito (*ho philomuthos*) è, in un certo qual modo, filosofo, giacché il mito è un insieme di cose meravigliose; e quindi, se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all'ignoranza, è evidente che essi perseguivano la scienza (*to epistasthai*) col puro scopo di sapere e non per qualche bisogno pratico⁵.

La meraviglia è consapevolezza della propria ignoranza e desiderio di sottrarsi a questa, cioè di apprendere, di conoscere, di sapere. Il primo tentativo di sfuggire all'ignoranza è il ricorso al mito, cioè alle narrazioni dei poeti, che a loro modo forniscono una risposta alle domande degli uomini. Ma si tratta di una risposta del tutto insufficiente, che non estingue la meraviglia, anzi la accresce, perché non esibisce le proprie ragioni, le proprie giustificazioni. Per questo motivo, gli uomini non si accontentano del mito, ma ricercano la «scienza», cioè il sapere (in greco non ci sono parole diverse per indicare la filosofia e la scienza).

Aristotele era convinto che negli uomini fosse presente questo desiderio di sapere fine a se stesso, e che esso si manifestasse una volta soddisfatti tutti gli altri bisogni, legati alla sopravvivenza.

E ne è testimonianza anche il corso degli eventi, giacché solo quando furono a loro disposizione tutti i mezzi indispensabili alla vita e quelli che procurano benessere e agiatezza, gli uomini incominciarono a darsi ad una tale sorta di indagine. È chiaro, allora, che noi ci dedichiamo a tale indagine senza mirare ad alcun bisogno che ad essa sia estraneo, ma, come noi chiamiamo libero un uomo che vive per sé e non per un altro, così anche consideriamo tale scienza come la sola che sia libera, giacché essa soltanto esiste di per sé⁶.

La meraviglia, dunque, secondo Aristotele, è l'origine della filosofia, cioè della ricerca disinteressata di sapere, libera dai bisogni materiali e anche dal desiderio dell'agiatezza, o del piacere. Essa presuppone la soddisfazione dei bisogni primari, cioè naturali, e dei desideri secondari, cioè indotti. Per questo motivo, la meraviglia non è un sentimento facile da provare, frequente, diffuso, ma è uno stato d'animo raro e prezioso. Essa è l'espressione della vera libertà: libertà

dal bisogno e dagli altri desideri.

Non è facile per noi, oggi, capire che cos'è veramente la meraviglia di cui parlano Aristotele e i Greci. Come si può essere, infatti, totalmente liberi dai bisogni e da tutti i desideri, e soltanto aspirare al sapere? Nel mondo occidentale, in cui assai determinante è stato l'influsso della cultura cristiana, la meraviglia viene spesso confusa con l'ammirazione. Ciò è probabilmente dovuto anche al fatto che il verbo greco *thaumazein* («meravigliarsi») viene reso in latino col verbo *admirari*, e quindi la meraviglia diventa «ammirazione» (ad esempio, in Tommaso d'Aquino). Ma l'ammirazione è un sentimento di tipo estetico, che si prova quando si è di fronte a qualcosa di affascinante, di ammirevole. Per i cristiani, il creato suscita ammirazione in chi si sofferma a contemplarlo, perché è opera di Dio: emblematico, a questo proposito, è l'atteggiamento di san Francesco, che loda il Signore per la bellezza e la bontà di tutte le creature.

Invece la meraviglia di cui parlano Platone ed Aristotele non ha nulla di estetico, è un atteggiamento puramente teoretico, cioè conoscitivo, è semplice desiderio di sapere. Ma di sapere che cosa? Il «perché», ovvero la spiegazione di ciò che ci sta di fronte e di cui non si vede immediatamente la causa. La meraviglia è essenzialmente domanda di una spiegazione, di una ragione: essa nasce dall'esperienza, dall'osservazione di un oggetto, di un evento, o di un'azione, di cui si vuole conoscere il perché, cioè la causa. A questo proposito non bisogna intendere il concetto di causa nel senso moderno di evento che produce un altro evento, ad esso posteriore. Questa è la causa di tipo meccanico, che Aristotele avrebbe chiamato «causa motrice», o «efficiente». Il perché, o la causa nel senso antico, è qualsiasi tipo di spiegazione: ad esempio, se si tratta di spiegare un oggetto, ci si chiede di che cosa è fatto, perché è fatto in un certo modo e non in un altro, chi lo ha fatto, a che cosa serve. Oppure, se si tratta di un evento, ci si chiede perché è accaduto, che cosa lo ha provocato, perché si è presentato in quel modo e non in un altro, quali conseguenze può avere, a quali fini può essere rivolto.

Provare meraviglia significa porsi queste domande. In genere, oggi, chi fa questo è lo scienziato, il quale si pone degli interrogativi molto circoscritti su una determinata classe di fenomeni o di eventi, che costituiscono l'oggetto della sua ricerca. Tuttavia può provare meraviglia anche chiunque di noi, camminando o guardandosi intorno, veda le cose di tutti i giorni sotto una luce nuova. Naturalmente questo accade molto di rado, perché di solito si cammina con degli scopi ben precisi, per andare da qualche parte, per fare una certa cosa, e si dimostra attenzione solo verso le cose che servono ai nostri obiettivi. Eppure qualche volta può capitare di guardare il mondo in modo diverso, di meravigliarsi che le cose stiano

in un certo modo. In questi momenti accade, come diceva il mio maestro, di guardare il mondo «con occhi greci», ovvero con gli occhi dei Greci.

Il titolo di questo volume, *In principio era la meraviglia*, fa riferimento al «principio della filosofia», cioè al tempo degli antichi Greci, perché la filosofia, come dice la parola stessa (*philosophia*, «amore del sapere», derivata da *philein*, «amare» e *sophia*, «sapienza»), l'hanno inventata i Greci. Gli altri popoli antichi, i Cinesi, gli Indiani, i Persiani, gli Egiziani, hanno avuto certamente grandi civiltà, grandi culture, ed anche grandi forme di sapere, o di sapienza, o di saggezza: si pensi a Confucio, o a Budda. Ma difficilmente queste potrebbero essere considerate «filosofia» nel senso greco del termine, perché non nascono dalla meraviglia, cioè dal puro desiderio di sapere, ma da altri bisogni, desideri, atteggiamenti. Le grandi domande che la filosofia occidentale ha continuato a porsi sono in gran parte quelle formulate per la prima volta dai Greci. Non tutte, certo: per esempio i Greci non si sono chiesti quali sono le condizioni *a priori* del conoscere, o quali leggi regolano la storia, o come scrutare il subconscio dell'uomo, o altre cose del genere. Però le domande che si sono posti, con l'eccezione forse di qualcuna (per esempio: chi sono gli dèi?), sono le stesse con cui la filosofia occidentale ha continuato a confrontarsi nel corso dei secoli.

I Greci tuttavia non hanno soltanto formulato delle domande: essi hanno anche cercato delle risposte. Ancora una volta, a questo proposito, è chiara l'indicazione di Aristotele.

È indispensabile, comunque, che l'acquisizione della sapienza sollevi, in un certo modo, ad un punto di vista che è contrario a quello in cui noi ci trovavamo all'inizio delle nostre ricerche. Tutti, infatti, come dicevamo, cominciano col provar meraviglia che le cose siano in un determinato modo, come sono soliti comportarsi di fronte alle marionette o ai solstizi o all'incommensurabilità della diagonale. Difatti a tutti quelli che non ne abbiano ancora indagato il motivo sembra un prodigio il fatto che una certa lunghezza non possa essere misurata neppure dall'unità minima. Ma, come avviene nei suddetti casi allorché gli uomini li abbiano compresi, così anche noi dobbiamo approdare, alla fine, ad un punto di vista contrario, che è anche, secondo il proverbio, quello migliore: difatti per un uomo esperto di geometria la maggiore stranezza del mondo sarebbe la commensurabilità della diagonale rispetto al lato.

Si comincia, insomma, con la meraviglia, ma non si rimane sempre nella meraviglia. Una volta scoperta la causa che si cercava, non ci si meraviglia più. Gli esempi portati da Aristotele sono significativi: il movimento delle marionette stupisce chi non sa da chi siano mosse, non stupisce più colui che lo scopre; i solstizi, cioè l'arrestarsi della crescita della notte (o del giorno), stupiscono chi non conosce l'astronomia, per cui tutti i popoli hanno fatto del solstizio d'inverno la più grande festa dell'anno (il Natale); l'incommensurabilità della diagonale col lato del quadrato stupì i Pitagorici, che volevano ridurre

tutto a misura esatta (tant'è vero che decisero di tenerla segreta e misero a morte quello di loro che la svelò), ma non stupisce la geometria più avanzata.

I Greci non avevano il gusto per la ricerca fine a se stessa: essi cercavano per trovare. Oggi a volte si preferisce concepire la filosofia come pura ricerca, o come ricerca senza fine. Sembra quasi che il cercare sia un atteggiamento nobile, critico, raffinato, che desta simpatia e rispetto, mentre il trovare sia banale, grossolano e dogmatico. In realtà la ricerca è sincera, o autentica, solo se cerca per trovare. Chi cerca per il solo piacere di cercare non cerca veramente, ma finge di cercare. Chi invece cerca veramente, con impegno, con determinazione, con passione, lo fa perché gli interessa trovare ciò che cerca. Altrettanto si può dire del domandare. Il domandare autentico è quello che vuole ottenere una risposta. Il domandare fine a se stesso è solo una posa. Perciò i Greci non hanno solo formulato domande, ma hanno cercato anche di dare delle risposte alle loro domande. Nel seguito di questo libro ho cercato di presentare con chiarezza alcuni degli interrogativi che hanno attraversato la storia del pensiero greco e le risposte che ad essi hanno fornito i principali filosofi.

Per esempio alla domanda «qual è l'origine dell'universo?», alcuni filosofi greci hanno risposto che l'universo non ha origine, cioè è sempre esistito, è eterno. Altri invece hanno risposto che l'universo è stato fabbricato come un'opera d'arte da una materia preesistente, o che è stato creato dal nulla, o che è l'«emanazione» di un principio unico. Alla domanda «che cos'è l'essere?», alcuni filosofi hanno risposto che esso è l'essere immutabile, altri che è l'essere intelligibile, altri che è Dio, o l'Uno, o il Bene, mentre qualcuno ha risposto più modestamente che è un insieme assai variegato di enti individuali, percepibili coi sensi. Alla domanda, tipicamente greca, «chi sono gli dèi?», alcuni hanno risposto indicando gli dèi del mito, che spesso sono stati accolti come dèi della *polis*, per cui negarli era rischioso per i filosofi; altri hanno indicato gli astri, o certe intelligenze motrici degli astri, oppure li hanno ricondotti ad un unico Dio, scoprendo in tal modo il «Dio dei filosofi».

Alla domanda «che cos'è l'uomo?» alcuni hanno risposto che l'uomo è il suo corpo, altri che l'uomo è la sua anima, mentre altri ancora hanno detto che egli è un'unità indissolubile di anima e corpo.

Alla domanda «perché dici questo?», cioè «su quali argomenti si basa la tua opinione?», alcuni hanno risposto che tutte le opinioni si equivalgono, altri che alcune opinioni sono confutabili, perché si contraddicono, mentre altre resistono alle confutazioni. Sempre riflettendo sulle caratteristiche della parola (*logos*), alla domanda «che effetto fa la poesia?» alcuni hanno risposto che essa ci fa godere con l'inganno, e quindi va evitata, altri che essa produce il piacere

dell'apprendimento, e quindi va coltivata.

Alla domanda su come vivere per essere felici alcuni hanno risposto che bisogna ricercare tutti i piaceri possibili, altri invece che bisogna rinunciare ai piaceri e rendersi impassibili, altri che bisogna esercitare soprattutto l'intelligenza, altri ancora che bisogna sviluppare armonicamente tutte le capacità umane. Alla domanda sul destino dell'uomo dopo la morte, alcuni hanno risposto che l'anima dell'uomo è separabile dal corpo, e quindi immortale, altri invece che è inseparabile, e quindi mortale; tra i primi alcuni hanno ammesso la reincarnazione, altri invece no.

Queste sono alcune delle «grandi questioni della filosofia antica», al principio delle quali c'è la meraviglia, ma che non si arrestano alla meraviglia, bensì cercano di venirne fuori. Il modo in cui i Greci le hanno formulate e hanno cercato di dare delle risposte può essere istruttivo anche per chi fa filosofia oggi. Per questo, infatti, la filosofia greca è considerata «classica». «Classico» significa ciò che vale sempre, ciò che conserva sempre un suo valore, al di là delle mode che cambiano. La filosofia greca è classica perché non invecchia mai e conserva tutta la freschezza di ciò che è originario. L'intero mondo greco è stato considerato, ad esempio da Hegel, l'espressione della giovinezza dell'umanità. Le figure con cui esso si apre e si chiude sono, secondo Hegel, rispettivamente Achille e Alessandro, eroi entrambi morti giovani e perciò divenuti emblematici. Nessuno, infatti, potrà mai rappresentarsi un Achille vecchio o un Alessandro vecchio. Altrettanto si deve dire della filosofia greca, da cui hanno direttamente o indirettamente attinto tutte le filosofie successive e da cui continueranno a trarre la linfa vitale le filosofie a venire.

I. L'universo ha avuto un'origine?

1. Generazione del cosmo e ingenerabilità dell'essere

«Prima del mare e della terra e del cielo che tutto ricopre, unico e indistinto era l'aspetto della natura in tutto l'universo, e lo dissero Caos, mole informe e confusa, nient'altro che peso inerte, ammasso di germi discordi di cose mal combinate»¹. Con queste vibranti parole, Ovidio cerca di descrivere che cosa ci fosse prima dell'universo, interpretando in chiave poetica un'inquietudine che attraversa l'intero genere umano quando si interroga sulla propria provenienza e sulla propria posizione nel cosmo. L'universo è sempre esistito o ha avuto un inizio nel tempo? Il mondo è così come deve essere o poteva essere diverso da com'è? Prima che l'universo assumesse le sembianze che ora noi conosciamo, quali erano le sue caratteristiche? Quali sono le forze interne o trascendenti che lo animano e lo trasformano continuamente? La domanda sull'origine dell'universo è al cuore di tutte le religioni ed è probabilmente presente in tutte le culture. Tuttavia sono i filosofi greci che la pongono a se stessi in modo nuovo e radicale senza accontentarsi di risposte religiose o mitologiche. Aristotele (384-322 a.C.) individua nello stupore dell'uomo di fronte all'universo la spinta a conoscere con le sue forze le cause di ciò che lo circonda:

Gli uomini, sia nel nostro tempo sia dappprincipio, hanno preso dalla meraviglia lo spunto per filosofare, poiché dappprincipio essi si stupivano dei fenomeni che erano a portata di mano e di cui essi non sapevano rendersi conto, e in un secondo momento, a poco a poco, procedendo in questo stesso modo, si trovarono di fronte a maggiori difficoltà, quali le affezioni della luna, del sole e delle stelle, e l'origine dell'universo².

La meraviglia è ciò che fa volgere gli uomini dapprima ai fenomeni terrestri – quelli «a portata di mano» – poi ai fenomeni celesti – «le affezioni della luna, del sole e delle stelle» – quindi all'intero universo, suscitando la domanda sulla sua origine. Come fa notare Aristotele, i primi filosofi greci si interrogarono sull'origine del mondo in maniera del tutto diversa dai cosiddetti «teologi», cioè dai poeti che parlano degli dèi e della loro genealogia (ad esempio, Esiodo e Ferecide). Per questi filosofi

è elemento e principio delle cose esistenti ciò di cui tutte quante sono costituite e da cui primamente provengono e in cui alla fine vanno a corrompersi, anche perché la sostanza permane pur cangiando nelle sue affezioni, e per questo motivo essi sono del parere che nulla nasca e nulla perisca, giacché, secondo loro, un tale principio naturale si conserva sempre³.

L'affermazione aristotelica mette in luce che – per i primi fisiologi (in greco *phusiologoi* significa «studiosi della natura») – l'universo non si è generato dal nulla, ma da una realtà originaria, che è sempre esistita e alla quale tutto alla fine ritornerà, chiamata «elemento», o «principio», o anche «natura». Da una parte, dunque, l'universo ha avuto un inizio, nel senso che non è stato sempre quale è ora, e perirà, cioè cesserà di esistere nella forma in cui esiste ora; dall'altra, però, «nulla nasce e nulla perisce», se per nascere si intende il sorgere dal nulla assoluto, e per perire si intende il ritornare nel nulla assoluto.

I filosofi non dubitano dell'esistenza di un principio da cui il cosmo si è generato: si può invece disquisire sul numero e sulla natura di esso. Alcuni ne ammettono solo uno, e lo concepiscono diversamente – come acqua, o aria o fuoco – mentre altri ne ammettono più d'uno – acqua, aria, terra e fuoco – o addirittura infiniti – i cosiddetti «semi», di cui parla Anassagora – o gli «atomi», di cui parlano Leucippo e Democrito. Ma tutti sono convinti che vi è qualcosa di eterno da cui l'universo ha tratto origine e in cui l'universo ritornerà. L'espressione più grandiosa di questa concezione è un famoso frammento di Anassimandro di Mileto (VI secolo a.C.), che è anche il primo testo dell'antica filosofia greca a noi pervenuto nella versione probabilmente originale.

Da dove gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo⁴.

Anassimandro ammette un principio, da lui identificato con l'«infinito» (*apeiron*), o indefinito, o indeterminato, da cui gli esseri hanno origine e a cui ritornano trovando la loro distruzione; egli ci dice anche che il duplice processo, di derivazione e di ritorno, avviene «secondo necessità», cioè ineluttabilmente. La vicenda cosmica assume nella riflessione di Anassimandro una connotazione tragicamente etica: il processo di ritorno al principio, ovvero il processo di «distruzione», è visto come l'espiazione di un'ingiustizia. Se il perire delle cose è una necessaria e giusta espiazione, l'ingiustizia a cui esso pone rimedio è dovuta alla generazione stessa del mondo. Ma perché la nascita degli esseri, la differenziazione dei molteplici aspetti della realtà, dovrebbe essere una colpa?

È verosimile che Anassimandro alluda all'alternarsi nell'universo di realtà opposte, quali il giorno e la notte, il caldo e il freddo. Per generarsi o per essere, ciascuna di queste realtà *commette* ingiustizia contro la realtà opposta perché deve prenderne il posto; e, quando si distrugge, *ripara* tale ingiustizia perché glielo restituisce di nuovo. A sostegno di questa interpretazione del frammento di Anassimandro vi è il riferimento all'«ordine del tempo», cioè alla successione temporale, che appare essere proprio la successione di un opposto

all'altro.

La visione tragica della vicenda cosmica illustrata da Anassimandro sembra essere ripresa da Eraclito di Efeso (VI-V secolo a.C.), secondo il quale

Polemos (la guerra) è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi⁵.

Dalla lettura di questo frammento si desume che la guerra, o il conflitto, è l'origine di tutto. Abbastanza chiaro è il riferimento agli schiavi e ai liberi: la guerra, determinando la distinzione tra vincitori e vinti, fa sì che i primi siano liberi e i secondi schiavi. Alquanto oscuro, invece, è il riferimento agli dèi e agli uomini: esso forse significa che la guerra, portando la morte, rivela la differenza tra gli uomini, mortali, e gli dèi, immortali. Secondo la testimonianza di Aristotele, Eraclito avrebbe sostenuto l'alternarsi ciclico ed eterno di stati opposti dell'universo, il che confermerebbe il ruolo fondamentale da lui attribuito al contrasto⁶.

E se l'universo fosse soltanto illusoria apparenza? Se, al di là di ciò che percepiscono i sensi e che si presenta come variabile e mutevole, vi fosse la vera realtà, cioè l'essere, che non nasce e non perisce ma è sempre stabilmente lo stesso? Rispetto all'essere così inteso non avrebbe senso porsi il problema della sua origine. In questa direzione si sviluppa la riflessione di Parmenide di Elea, vissuto tra il VI e il V secolo a.C. Nel suo poema in esametri, del quale ci sono pervenuti numerosi frammenti, egli mette in bocca a una dea l'indicazione di due «vie»:

«l'una (che dice) che è e che non è possibile che non sia» – e questa è detta essere la via della verità –, «l'altra (che dice) che non è e che è necessario che non sia» – e questa è detta essere impercorribile –, «perché il non essere né lo puoi pensare né lo puoi esprimere»⁷.

Gli interpreti si sono sforzati di capire qual è il soggetto dell'«è» e del «non è», cioè che cosa «è» e che cosa «non è»: probabilmente Parmenide allude alla copula delle proposizioni della scienza, le quali dicono come una cosa è necessariamente. Per esempio il teorema di Pitagora, sicuramente noto a Parmenide, asserisce che, in un triangolo rettangolo, il quadrato dell'ipotenusa è equivalente alla somma dei quadrati dei cateti. In questa affermazione la copula «è» significa «è sempre», «è necessariamente», ovvero non può essere mai altrimenti che così. Quindi Parmenide usa il verbo «essere» nel senso che è stato chiamato «veritativo», in cui «è» equivale a «è vero», e ritiene che la verità della scienza, per esempio della geometria, è sempre una verità necessaria.

È difficile comprendere questo discorso se non torniamo a ciò che gli antichi Greci intendevano per «scienza». Essa era cosa ben diversa

da ciò che con questo termine intendiamo noi oggi: se per noi la scienza è caratterizzata dalla probabilità, e quindi dalla fallibilità e dalla rivedibilità delle nostre teorie, per i Greci «scienza» (*epistēmē*) era al contrario sinonimo di stabilità (*epistēmē* deriva da *stēnai*, «stare fermo»), di immutabilità, di necessità. Non a caso, il modello di scienza per eccellenza era per loro la matematica, in particolare la geometria, la quale non dice semplicemente come stanno le cose, ma dice anche che esse non possono stare altrimenti. Questo era il significato di scienza anche per Parmenide: avere scienza significa sapere che le cose stanno necessariamente in un certo modo.

Ma se l'oggetto della scienza è necessario e immutabile, come deve essere considerato il mondo sensibile? Della realtà che percepiamo attraverso i nostri sensi si può avere una conoscenza stabile? Secondo Parmenide, il mondo sensibile sembra essere caratterizzato dal nascere e dal morire, cioè dalla mutevolezza, dalla contingenza, che è il contrario della necessità, e come tale non può essere oggetto di scienza. Unico oggetto della conoscenza scientifica è l'essere immutabile e necessario, il quale pertanto non è né generato, né corruttibile,

ma immobile nei limiti di possenti legami sta senza conoscere né principio né fine, dal momento che nascere e perire sono stati risospinti ben lungi e li ha scacciati la convinzione verace. E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso e così rimane lì immobile; infatti la dominatrice Necessità lo tiene nelle catene del limite che tutto intorno lo cinge.

Parmenide è perfettamente consapevole che questo essere, governato dalla Necessità, non è il mondo che appare ai nostri sensi; perciò egli ammette accanto alla scienza «le opinioni dei mortali» (*doxa*), le quali descrivono l'origine dell'universo in modo non molto diverso da quello dei primi filosofi, anzi dei poeti, perché lo fanno derivare da due principi opposti, fuoco e notte, ovvero luce e tenebre.

Sembra che i filosofi venuti dopo Parmenide – ad eccezione dei suoi discepoli Zenone e Melisso, che condivisero interamente la sua posizione – abbiano voluto conciliare tra loro la scienza e l'opinione, la verità e l'apparenza, ammettendo sia l'immutabilità del vero essere sia la mutevolezza dell'universo visibile. Empedocle di Agrigento (V secolo a.C.) attribuì la stabilità del vero essere a quattro «radici», acqua, aria, terra e fuoco, le quali, mescolandosi variamente tra di loro, danno origine a tutte le cose sensibili e quindi all'intero universo, e poi di nuovo, separandosi, pongono fine ad esso, secondo un ciclo di generazione e corruzione destinato a ripetersi eternamente. Analogamente Anassagora di Clazomene (V secolo a.C.) ammise l'esistenza di infiniti «semi» eterni di tutte le cose, le quali deriverebbero da una mescolanza originaria di tutto con tutto, attraverso un'opera di separazione compiuta da un'Intelligenza superiore, eterna anch'essa e non mescolata ad altro. Leucippo di

Abdera, contemporaneo di Anassagora, e il suo allievo Democrito hanno invece sostenuto l'esistenza di un'infinità di «atomi» eterni, cioè particelle indivisibili, che agitandosi a caso nel vuoto si aggregerebbero e disgregerebbero tra di loro, e in tal modo determinerebbero la formazione e la distruzione delle cose sensibili.

Come si vede, i filosofi greci del VI e del V secolo a.C. elaborarono teorie diverse e complesse sull'origine dell'universo, ma tutte basate sull'affermazione di una realtà eterna, gli elementi, o il vero essere di Parmenide, e di una generazione e corruzione dell'universo sensibile, destinata probabilmente a ripetersi con andamento ciclico. Questo universo sensibile fu concepito da loro come ordine, cioè «cosmo»: in greco infatti *kosmos* significa «ordine» e deriva dallo stesso verbo *kosmeô*, «ordinare», da cui proviene il nostro termine «cosmetico», che significa «ornamento», contrazione di «ordinamento». Ebbene l'ordine, secondo i primi filosofi greci, ha un'origine, perché è opera di un'Intelligenza, come per Anassagora, o del caso, come per Democrito, ma la sostanza dell'universo, di cui il cosmo è costituito, non ha nessuna origine, è eterna. Nessun filosofo greco di quest'epoca ammise la possibilità di una nascita dell'universo dal nulla o di un ritorno dell'universo nel nulla, cioè nessuno ammise quel concetto di creazione che sarebbe stato alla base delle grandi religioni monoteistiche (giudaismo, cristianesimo ed islamismo) e che già a quel tempo era stato messo per iscritto nel libro della Bibbia chiamato Genesi, ad essi sicuramente ignoto.

2. Generazione o eternità del mondo?

Il problema dell'origine del cosmo divenne particolarmente acuto nell'epoca classica della filosofia greca, cioè nel IV secolo a.C., il secolo dei due filosofi più conosciuti (perché di loro si sono conservate le opere) e più influenti sull'intera storia della filosofia occidentale: Platone e Aristotele.

Platone (427-347 a.C.) non dimenticò la lezione di Parmenide, cioè che la scienza è conoscenza di verità necessarie. Poiché nel mondo sensibile tutto muta, la scienza ha per oggetto il «mondo delle Idee», cioè degli esemplari eterni delle cose. Tale mondo non ha principio, nel senso di origine, né fine, anche se Platone ammette che le Idee abbiano un principio nel senso di una causa del loro essere, causa eterna di un essere ugualmente eterno, l'Idea del Bene». Stando alla testimonianza di Aristotele, Platone avrebbe fatto dipendere le Idee da due principi: l'Uno, da identificarsi con il Bene, e la Diade indefinita, da identificarsi come origine della molteplicità, per le Idee, e del male, per le realtà sensibili. Sempre secondo la testimonianza aristotelica, Platone avrebbe anche parlato di una «generazione» dei numeri ideali dai due principi, ma si sarebbe trattato di una generazione ideale, cioè di una successione logica, non cronologica, insomma di un rapporto di dipendenza, che può essere detto «generazione» solo in senso metaforico¹⁰.

Tuttavia Platone si pose anche il problema dell'origine dell'universo sensibile, perché questo, pur non essendo il vero essere, non è tuttavia semplice apparenza, come era per Parmenide, ma è più propriamente «immagine» del mondo delle Idee. Più precisamente, secondo Platone, il mondo delle cose sensibili ha la consistenza delle immagini, che sono meno reali del proprio modello, eppure sono ugualmente qualcosa, cioè una via di mezzo tra il vero essere e il nulla. Di questo mondo sensibile egli narra l'origine nel *Timeo*, dove anzitutto contrappone «ciò che sempre è e non ha nascita», cioè il mondo delle Idee, oggetto di scienza, e «ciò che nasce sempre e mai non è», cioè il mondo sensibile, oggetto di opinione. Subito dopo egli formula il principio per cui «tutto ciò che nasce, nasce da qualche causa» (che sarà poi chiamato principio di causalità), e lo applica al mondo sensibile. Che esso sia nato è fuori di dubbio, perché si può vedere e toccare, e tutto ciò che ha natura corporea è stato generato; si tratta, però, di stabilire quale ne sia stata la causa e Platone ritiene che il mondo sensibile sia il frutto dell'opera di un artefice, in greco «demiurgo» (*dêmiourgos*). Ora, gli artefici in genere fabbricano le proprie opere guardando a un modello e le loro opere risultano belle se è bello il modello. Poiché – continua Platone – questo mondo sensibile è bello, in quanto è ordinato ed è regolare, si deve

concludere che esso è stato fabbricato da un artefice che guardava a un modello bello. Ma il modello più bello è il modello eterno, cioè il mondo delle Idee: per questo motivo, si deve dire che il mondo sensibile è stato fabbricato da un artefice che ha guardato come modello al mondo delle Idee¹¹.

Platone afferma che il Demiurgo è «fattore e padre (*poiêtês kai patêr*) di quest'universo», e che è difficile trovarlo, cioè conoscerlo, e che, trovatolo, è impossibile indicarlo a tutti. Ciò che invece si può sapere con certezza è di quale modello egli si è servito, se di quello eterno o di un modello nato. Platone dichiara infatti:

Ma è chiaro a tutti che guardò a quello eterno, perché il mondo è il più bello dei nati, ed egli è il più buono degli autori¹².

Prima di descrivere in quale modo il Demiurgo ha fabbricato il mondo, Platone fa una precisazione di carattere metodologico, o, come si direbbe oggi, epistemologico. Poiché il mondo sensibile, come abbiamo visto, è solo un'immagine (*eikôn*) del mondo delle Idee, il discorso che lo descrive, e quindi anche quello che ne descrive l'origine, sarà anch'esso soltanto un'immagine del discorso che descrive il mondo delle Idee, cioè sarà un «racconto» (*muthos*) simile a quello vero, un «racconto verosimile» (*eikôs muthos*)¹³.

A proposito di questa precisazione gli interpreti si sono divisi, discutendo su quale valore attribuire alla descrizione della generazione del mondo contenuta nel *Timeo*. Già i diretti discepoli di Platone, cioè Speusippo e Senocrate, i quali gli succedettero l'uno dopo l'altro nella direzione della sua scuola, l'Accademia, sostennero che il maestro aveva parlato di generazione del mondo solo per motivi didascalici, cioè per farsi capire meglio, come fanno coloro che tracciano delle figure geometriche, ma non pensano che queste siano veramente generate nel tempo¹⁴. Anche molti interpreti moderni ritengono che il «racconto verosimile» del *Timeo* non debba essere preso alla lettera, ma sia una specie di mito, che non esprime l'autentico pensiero di Platone. A me non sembra che le cose stiano così. Certo, questo discorso per Platone non può essere scienza, perché il suo oggetto non è suscettibile di conoscenza propriamente scientifica, cioè dotata di necessità. Ma ciò non significa che esso sia privo di valore; anzi, secondo Platone, esso non è meno vero dei discorsi fatti dai filosofi precedenti intorno all'origine dell'universo: solo non può essere del tutto rigoroso ed esatto, perché non lo consente la natura del suo oggetto. Inoltre il carattere di verosimiglianza, cioè di approssimazione al vero, riguarda la narrazione del modo in cui il Demiurgo avrebbe fabbricato l'universo, non il fatto che questo sia stato fabbricato da un Demiurgo, fatto che, come abbiamo visto, per Platone è necessariamente connesso alla sua

natura corporea.

Ma qual è questa descrizione, che nella storia del pensiero occidentale ha fatto epoca? Platone parte dalla constatazione che il Demiurgo sia buono:

Egli era buono, e in uno buono nessuna invidia nasce mai per nessuna cosa. Immune dunque da questa, volle che tutte le cose divenissero simili a lui per quanto potevano. [...] Perciò il dio (*ho theos*), volendo che tutte le cose fossero buone e, per quant'era possibile, nessuna cattiva, prese dunque quanto c'era di visibile che non stava quieto, ma si agitava sregolatamente e disordinatamente, e lo ridusse dal disordine all'ordine, giudicando questo del tutto migliore di quello¹⁵.

Apprendiamo così che il Demiurgo è un dio, che egli ha fabbricato il mondo per bontà, ma anche che prese «quanto c'era di visibile che non stava quieto» e «lo ridusse dal disordine all'ordine». Perciò, da un lato, Platone sembra conferire al Demiurgo la stessa potenza e la stessa motivazione che poi le religioni monoteistiche attribuiranno al Dio creatore; dall'altro, precisa subito che il Demiurgo prese qualcosa di visibile che esisteva già, sia pure in disordine, e lo ricondusse all'ordine. La sua azione, dunque, è consistita nell'ordinare qualcosa di già esistente.

Il racconto prosegue spiegando che il Demiurgo voleva fabbricare qualcosa di bello e per questo forgiò l'universo mettendo l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo. Tra le cose visibili, infatti, le più belle sono quelle dotate di anima e di intelligenza:

Così dunque secondo ragione verosimile (*eikôs logos*) si deve dire che questo mondo è veramente un animale animato e intelligente, generato dalla provvidenza del dio (*tou theou pronoia*)¹⁶.

Qui di nuovo si usa un'espressione, «provvidenza del dio», che avrà grande fortuna nel linguaggio delle religioni. Dal seguito del dialogo si apprende che la realtà visibile, sussistente prima della fabbricazione del mondo, era costituita dai quattro elementi, acqua, aria, terra e fuoco, i quali si agitavano dentro un «ricettacolo», cioè un recipiente. Questo ricettacolo, il quale esisteva anch'esso prima della fabbricazione del mondo, continua ad esistere anche dopo, come il luogo in cui si collocano le cose sensibili, ossia le immagini delle Idee. Queste ultime si producono all'interno del ricettacolo nello stesso modo in cui le immagini degli oggetti sensibili si formano su uno specchio d'acqua¹⁷.

Il ricettacolo viene chiamato da Platone anche «nutrice», «madre» e «regione» (*khôra*) delle cose sensibili, dunque non è propriamente la materia di cui esse sono fatte. Sono i quattro elementi, di cui il ricettacolo è composto, a comportarsi come materia, esattamente come avveniva per i filosofi precedenti. Essi infatti ricevono dal Demiurgo ordine e misura, cioè «forme e numeri», ad immagine delle

Idee. Riepilogando: il Demiurgo opera su una materia preesistente, gli elementi; impone ad essa un ordine, anch'esso preesistente, perché è l'ordine delle Idee, la forma dei modelli eterni; e trova accanto a sé un ricettacolo anch'esso preesistente al mondo, come luogo necessario prima degli elementi e poi delle cose plasmate dal Demiurgo. Tutte queste condizioni preesistenti al mondo impediscono di considerare l'opera del Demiurgo come una vera e propria creazione dal nulla, e l'avvicinano piuttosto, come del resto era nelle intenzioni di Platone, a quella di un artefice umano, cioè di un artista che fabbrica delle opere d'arte plasmando una materia data.

A questa dottrina si oppose decisamente Aristotele, discepolo e critico di Platone, il quale anzitutto eliminò il mondo delle Idee come doppione inutile del mondo sensibile, promuovendo in tal modo il mondo sensibile al rango di vero essere. Per questo motivo, Aristotele attribuì all'universo la stessa eternità che Platone aveva attribuito al mondo delle Idee (e Parmenide all'essere), sia pure con qualche distinzione interna. Di questo problema Aristotele trattò soprattutto nel *De caelo*, opera avente per oggetto il cielo, inteso come sfera (o complesso di sfere) che circonda la terra e che attraverso il moto degli astri esercita su di essa una serie di effetti, all'interno di un unico sistema ordinato, il cosmo. Ebbene, secondo Aristotele, il cielo, e con esso l'intero universo, è eterno, cioè non ha mai avuto origine e non avrà mai fine. Egli afferma che il cosmo non può essere al tempo stesso generato e destinato a durare eternamente, come pretendeva Platone nel *Timeo*, perché ciò che è stato generato, un tempo non era, dunque poteva non essere, e ciò che può non essere, non può durare eternamente¹⁸.

Come abbiamo già visto, lo stesso Aristotele, basandosi sulle testimonianze di alcuni suoi allievi, verosimilmente Speusippo e Senocrate, riferisce che Platone avrebbe impiegato il termine «generazione», a proposito dell'origine dell'universo, per fini unicamente didascalici, come fanno i geometri quando parlano di «costruzione» delle figure. Aristotele tuttavia non crede alla tesi dei fini soltanto didascalici e ritiene che Platone avesse ammesso una generazione reale dell'universo. A suo avviso, vi è una differenza tra il discorso di Platone sull'origine del cosmo, seppure inteso alla luce di quanto sostengono i suoi discepoli, e il discorso dei geometri. Le figure di cui parlano questi ultimi sono composte di parti che stanno insieme tutte contemporaneamente, alle quali dunque non è essenziale il tempo. L'universo di cui parlano i platonici, invece, è il risultato di un passaggio dall'ordine al disordine, il quale avviene necessariamente nel tempo, perché l'ordine e il disordine non possono esistere contemporaneamente. Probabilmente l'interpretazione didascalica, data da Speusippo e Senocrate, fu suscitata proprio dalle critiche che,

sin da quando era ancora nell'Accademia di Platone, Aristotele rivolse al *Timeo* nel suo dialogo perduto *Della filosofia*. Questo testo contiene obiezioni ancora più forti di quelle del *De caelo*, a proposito dell'origine dell'universo.

L'argomento del *De caelo* dimostra che se il mondo è generato, come pretendeva Platone, non può poi durare eternamente, come Platone ugualmente pretendeva, quindi colpisce la seconda parte della tesi Platone, la durata eterna dell'universo, non la prima, cioè la sua generazione. Nel dialogo *Della filosofia* invece – come si apprende da alcuni frammenti di esso, cioè dalle citazioni che ne fanno autori posteriori quali Cicerone e Filone di Alessandria, i quali evidentemente lo avevano letto – Aristotele contestava direttamente la tesi della generazione del mondo con i seguenti argomenti. Cicerone (106-43 a.C.) riferisce che Aristotele, «versando un fiume aureo di oratoria» (*flumen orationis aureum fundens*), avrebbe detto:

Il mondo non ha mai avuto un'origine, perché non vi potrebbe mai essere stata la risoluzione di compiere un'opera così splendida in seguito a una nuova decisione (*novo consilio inito*)¹⁹.

Qui Aristotele ritorce contro Platone la tesi che il mondo sia opera di un Demiurgo. Essendo l'artefice di un'opera così splendida, il Demiurgo deve essere considerato un dio; ma proprio perché si tratta di un dio, l'origine del mondo non può dipendere da una sua nuova decisione. Questo mutamento di avviso equivarrebbe a supporre un mutamento di essenza all'interno di un dio, la cui caratteristica invece è di essere perfettamente compiuto in se stesso. È questa, a mio avviso, un'obiezione formidabile ad ogni forma di creazione nel tempo, la quale indurrà molti sostenitori della creazione del mondo a concepirla come un atto intemporale e quindi – almeno esso – eterno.

Un altro argomento contro la generazione del mondo è riferito da Filone (20 a.C.-50 d.C.) nella sua opera *Sull'eternità del mondo*, dedicata proprio a confutare Aristotele. Dice Filone:

Aristotele nella sua polemica sosteneva con animo pio e devoto che il mondo è ingenerato e indistruttibile e accusava di grave empietà coloro che sostenevano una dottrina contraria, poiché essi credettero che non differisse affatto dalle opere costruite dalla mano (*tôn kheirokmetôn*) quest'immenso dio visibile, che comprende il sole, la luna, e, inoltre, quello che secondo verità è il pantheon dei pianeti e delle stelle fisse²⁰.

In termini moderni, si dovrebbe dire che Aristotele accusava la dottrina platonica di antropomorfismo, cioè di avere concepito il mondo come creato da un dio simile agli artefici umani, i quali operano con le mani, mentre il mondo è talmente grandioso e perfetto che non può essere opera di un artefice umano. Anzi, secondo Aristotele, il mondo, proprio a causa della sua grandezza e perfezione, merita di essere considerato esso stesso come un dio.

Nel dialogo *Della filosofia* Aristotele portava argomenti non solo contro la generazione ma anche contro la fine, cioè la distruzione, dell'universo. Stando alla testimonianza di Cicerone, infatti, secondo Aristotele,

il mondo è congegnato in ogni sua parte in modo che nessuna forza possa determinare così grandi movimenti e mutamenti [quali sarebbero richiesti dalla sua distruzione]; nessun invecchiamento può manifestarsi nello scorrere del tempo, in modo che questo mondo ordinato si annienti e perisca²¹.

E Filone riporta lo stesso argomento in modo più analitico: una cosa può essere distrutta o da una causa esterna o da una causa interna; ma tutte e due le alternative per il mondo sono impossibili. Il mondo non può essere distrutto da nessuna causa esterna, perché non esiste nessuna causa esterna al mondo, in quanto esso comprende tutto; inoltre, il mondo non può essere distrutto da nessuna causa interna, perché questa dovrebbe essere una parte più forte del tutto e perché può venire distrutto da cause interne solo ciò che è distruggibile anche da cause esterne²². Il mondo non può essere distrutto in nessun modo, nemmeno se per «distruzione» si intende «disgregazione in parti», perché le parti del mondo hanno una disposizione così perfetta e un ordine così armonioso da non potersi mai disgregare²³. Infine: se il mondo è stato fabbricato da un dio, per quale ragione mai questi dovrebbe distruggerlo? Forse perché ha cambiato idea? Ma il cambiamento di idee è una passione e una malattia dell'anima, indegna di un dio²⁴. Torna qui l'accusa a Platone di cadere nell'antropomorfismo.

Questa discussione non restò senza eco nell'antichità, anche perché il dialogo *Della filosofia* fino al I secolo d.C. ebbe una diffusione enorme. Anzitutto è significativo che, nella tradizione del platonismo antico, del medioplatonismo e del neoplatonismo, l'interpretazione didascalica, cioè non letterale, del racconto del *Timeo* sia stata nettamente maggioritaria. Essa fu condivisa infatti da Crantore, Albino, Apuleio, Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo, Macrobio e Calcidio, con l'eccezione di Plutarco e Attico. Lo stesso Filone, nel suo *De aeternitate mundi*, contrappone esplicitamente alla tesi di Platone, favorevole alla generazione e incorruttibilità del mondo, e a quella di Aristotele, favorevole all'ingenerabilità e all'incorruttibilità, quella degli Stoici e degli atomisti, secondo i quali il mondo sarebbe sia generato sia corruttibile. Più precisamente gli Stoici sostenebbero, come Eraclito, il ciclico susseguirsi di generazioni e corruzioni di un unico mondo, mentre Epicuro applicherebbe, come Democrito, la corruzione ad un cosmo in cui sono possibili infiniti mondi diversi l'uno dall'altro²⁵.

Ma la posizione di Aristotele è più articolata. Egli sostiene, infatti, l'ingenerabilità e l'incorruttibilità del cielo, cioè dei corpi celesti,

costituiti di etere, elemento inalterabile e incorruttibile, mentre afferma che sulla terra esistono corpi generabili e corruttibili. Anzi, la generazione e la corruzione, per Aristotele, sono proprio ciò che contraddistingue i corpi terrestri da quelli celesti. In particolare questi due processi caratterizzano, sulla terra, anzitutto i corpi inerti, composti dai quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco), che a loro volta si trasformano l'uno nell'altro avendo come sostrato una stessa materia prima; poi le sostanze viventi, cioè piante, animali e uomini, che come individui si generano e si corrompono continuamente, assicurando in tal modo l'eternità delle rispettive specie. A questo proposito, occorre ricordare che Aristotele vede nel trasformarsi ciclico degli elementi e nel riprodursi ciclico degli esseri viventi altrettanti processi circolari, che imitano il moto circolare eterno dei corpi celesti²⁶.

La più naturale operazione dei viventi – egli scrive in un passo famoso del *De anima* – quanti hanno raggiunto il pieno sviluppo e non sono difettosi e non nascono per generazione spontanea, è di produrre un altro simile a sé, l'animale un animale, la pianta una pianta, onde partecipino, per quanto possono, dell'eterno e del divino: ché questo è, in realtà, l'oggetto della brama di tutti e il fine per il quale compiono quel che compiono naturalmente²⁷.

L'universo quindi, nel suo complesso, è per Aristotele veramente eterno, cioè senza inizio e senza fine, sia perché è eterno il cielo, composto di sfere e di astri che ruotano eternamente, sia perché sono eterne le specie degli esseri viventi sulla terra. Ognuna di esse è formata da infiniti individui che si susseguono nel tempo, i quali si generano e si corrompono; malgrado ciò la materia ultima di cui sono costituiti e la forma prossima che li caratterizza, cioè la forma della specie, sono eterne. L'universo, per Aristotele, non solo è sempre esistito e sempre esisterà, ma è sempre stato lo stesso che esiste ora, cioè non è mai mutato, è un ordine eterno e immutabile.

Dopo Aristotele, si ritorna sostanzialmente alle cosmogonie dei primi filosofi, mediante la ripresa dell'atomismo da parte di Epicuro e dell'eraclitismo da parte degli Stoici. Epicuro (341-271 a.C.) anzitutto afferma, riferendosi al tutto composto di atomi e di vuoto, che

nulla nasce da nulla; perché qualsiasi cosa nascerebbe da qualsiasi cosa, senza aver bisogno di semi generatori; e se ciò che scompare avesse fine nel nulla tutto sarebbe già distrutto, non esistendo più ciò in cui si è dissolto. Inoltre il tutto sempre fu come è ora, e sempre sarà, perché nulla esiste in cui possa trasmutarsi, né oltre il tutto vi è nulla che penetrandovi possa produrre mutazione²⁸.

Ma altrove aggiunge:

Il cosmo è un perimetro di cielo che comprende astri e terra e tutti i fenomeni, separato dall'infinito, e il suo estremo, in cui termina, può essere di costituzione rada o fitta, e quando si dissolverà tutto ciò che esso contiene avrà fine [...]. È possibile che sia in molti modi, perché nessuno dei fenomeni è in contrasto con un mondo di tal fatta nel quale non è possibile scorgere l'estremo. Che mondi di tal genere siano infiniti di numero è possibile

concepirlo, e anche con un mondo siffatto può formarsi sia in un mondo, sia in un metacosmio – come noi chiamiamo lo spazio fra i mondi – [...]; e si forma per il confluire da un solo cosmo o metacosmio, o da più, di certi atomi adatti, i quali determinano a poco a poco aggiunte e connessioni e mutamenti da un luogo all'altro, a seconda di come càpiti, e afflussi da complessi adatti fino al compimento e in modo da poter durare, fino a che cioè le basi sottoposte ammettono l'aggiunta di materia²⁹.

Gli Stoici, cioè Zenone di Cizio (335-263 a.C.) e Crisippo di Soli (281-208 a.C.), sostengono che il cosmo nasce quando una natura divina da sempre esistente, cioè il fuoco, si muta in aria, acqua e terra, e questi quattro elementi formano tutte le cose. In particolare Zenone afferma che nel fuoco agiscono un principio attivo, che è Dio, e un principio passivo, che è la materia. Gli Stoici inoltre ritengono che il cosmo sia destinato a dissolversi per via di una conflagrazione, ritornando in questo modo nel fuoco. Il ciclo della generazione e corruzione di tutte le cose sarebbe governato dal Fato o Destino (*eimarmenê*)³⁰. Cleante di Asso (304-233 a.C.) scrive un *Inno a Zeus* nel quale, riprendendo alcune dottrine contenute nel poema *Fenomeni* di Arato di Soli, allievo di Zenone, personifica la natura originaria in Zeus, a cui attribuisce epiteti quali

dai molti nomi (*poluônume*), sempre onnipotente, signore della natura, che governi ogni essere secondo la legge.

Cleante afferma poi di voler inneggiare alla sua «potenza», a cui obbedisce il cosmo intero, e che si manifesta soprattutto nella folgore. Di essa è espressione «il *Logos* comune, che dovunque si aggira, mescolandosi sia ai lumi grandi che ai piccoli». Egli è il re supremo del tutto, senza del quale nulla avviene, che riconduce il disordine all'ordine, riportando tutto ad unità ed affermando un unico *Logos* eterno per tutte le cose. In particolare Cleante afferma che di questo Zeus sono stirpe gli uomini, unici fra tutti i viventi ad avere avuto in sorte un'immagine del suono, cioè la parola³¹.

Con questo inno presenta molte affinità, a mio avviso, uno scritto che è stato al centro di vivaci polemiche circa la sua autenticità, cioè il *Trattato sul mondo* (*De mundo*), trasmesso come opera di Aristotele, la cui origine aristotelica è oggi difesa da alcuni, ma che a me sembra un abile tentativo, compiuto da un peripatetico posteriore ad Aristotele, di conciliare l'aristotelismo con il platonismo e con lo stoicismo, risalente quindi a non prima del III secolo a.C. In questo trattato, il cosmo è presentato come l'insieme del cielo e della terra, ma anche come l'ordine, conservato da Dio e per Dio³². Nella sua struttura questo cosmo è quello descritto da Aristotele, composto cioè da sfere concentriche di etere che ruotano intorno alla terra. E come il cosmo di Aristotele esso è eterno, soprattutto nel senso che è indistruttibile, cosa del resto ammessa, come abbiamo visto, anche da Platone. In questo scritto, tuttavia, l'ordine del mondo è stato prodotto

da Dio, il quale lo ha ordinato mediante la sua forza, per cui si può dire che «tutte le cose provengono da Dio e sono state costituite in funzione di Dio»³³.

Il trattato prosegue distinguendo l'essenza di Dio, che sarebbe trascendente rispetto al cosmo, come il primo motore immobile di Aristotele, e la sua potenza, che sarebbe invece immanente al cosmo, come la natura originaria degli Stoici. In esso, inoltre, si dice che «tutte le cose partecipano in misura maggiore o minore del suo soccorso», come nella filosofia di Platone le cose sensibili partecipano delle Idee. Questo Dio, «al quale si addice ciò che è attestato del Gran Re», cioè del re dei Persiani, «risiede nelle regioni più alte», mentre la sua potenza, «attraversando tutto l'universo, muove il sole e la luna, fa ruotare tutto il cielo ed è causa della conservazione di tutte le cose che sono sulla terra». Ciò che è più caratteristico di tale divinità è

realizzare forme di ogni genere con facilità e con semplice movimento, come per esempio fanno gli ingegneri, i quali con un solo tiro di un'unica fune di un congegno, compiono varie e molteplici operazioni. Similmente – aggiunge l'autore – anche i burattinai, tirando una sola cordicella, fanno muovere collo e mani del loro fantoccio animato³⁴.

È innegabile che questo dio ricorda il Demiurgo del *Timeo*, anche se la sua opera non sembra avere inizio nel tempo. L'autore dice infatti che egli è «il conduttore (*êgemôn*) e il generatore (*genetôr*) di tutte le cose», che non è visibile se non alla ragione, e che, «pur essendo invisibile a ogni essere mortale, è tuttavia visibile dalle sue opere». Infatti

tutti i fenomeni che avvengono nell'aria, sulla terra e nell'acqua si possono veramente dire opere (*erga*) di Dio, che sorregge il cosmo³⁵.

Infine l'autore mescola motivi platonici, aristotelici e stoici, affermando che questo Dio è come il timoniere nella nave, il cocchiere sul cocchio, il generale nell'esercito, la legge nella città, perché il cosmo è una grande città. Nelle sue parole sembra quasi di percepire l'eco dell'*Inno a Zeus* di Cleante, là dove egli dice che Dio,

pur essendo uno, ha molti nomi (*poluônumos*), perché viene denominato in base a tutti gli effetti che egli perennemente rinnova. Infatti noi lo chiamiamo Zeus e Dia, facendo uso di questi nomi come se dicessimo che egli è colui per il quale noi viviamo³⁶.

Altri nomi di Dio sono «Saettante», «Tonante», «Fulminante», i quali rinviano tutti alla folgore, secondo un luogo comune presente anche nell'*Inno a Zeus*. Ma ciò che più ricorda lo stoicismo è l'affermazione che questo Dio «è Fato (*eimarmenê*), perché lega e avanza senza essere ostacolato da nulla»³⁷, affermazione difficilmente condivisibile da Aristotele, notoriamente antideterminista. L'autore, pur esprimendosi col linguaggio di Platone, cioè facendo propria la concezione

antropomorfica del Demiurgo, criticata da Aristotele, evita accuratamente di parlare di un inizio del cosmo nel tempo, come se avesse presente la critica di Aristotele a questa concezione, e dunque sembra avere fatto propria l'interpretazione della cosmogonia del *Timeo* come dovuta a fini didascalici. Insomma il *Trattato sul mondo*, attribuito ad Aristotele, rivela l'esistenza di una tradizione, probabilmente costituitasi già nel III secolo a.C., che si propone di conciliare il Demiurgo di Platone col motore immobile di Aristotele e con il *Logos* degli Stoici, per formare un concetto eclettico di Dio come autore di una sorta di generazione intemporale del cosmo.

3. La scoperta della Bibbia

Nel III secolo a.C., cioè un secolo dopo Platone e Aristotele, ad Alessandria d'Egitto, durante il regno di Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) e forse per incarico del medesimo, fu tradotta in greco da alcuni intellettuali ebrei ivi residenti la Bibbia ebraica, cioè quello che i cristiani chiamano il Vecchio Testamento, che in tal modo fu per la prima volta alla portata dei filosofi greci. Come è noto, il primo libro della Bibbia, chiamato Genesi, comincia così:

In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era una massa informe e vuota e le tenebre erano sulla superficie dell'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque. E Dio disse: «Sia la luce», e la luce fu. Dio vide che la luce era buona e separò la luce dalle tenebre, e chiamò Giorno la luce e chiamò Notte le tenebre. E fu sera e fu mattino: il primo giorno³⁸.

Il racconto poi prosegue descrivendo i famosi sei giorni della creazione, nel sesto dei quali Dio crea l'uomo. Il commento a questo testo, detto anche *Bibbia di Gerusalemme*, redatto dai migliori esegeti cattolici francesi, ci informa che questa parte del Genesi risale alla fonte sacerdotale, cioè al VI secolo a.C. – lo stesso in cui la filosofia nacque in Grecia – e che il primo versetto («In principio Dio creò il cielo e la terra») è un titolo, mentre il racconto comincia solo nel versetto 2 («Ora la terra era informe e deserta»). Il cielo e la terra – prosegue tale commento – sono l'universo ordinato, il risultato della creazione. Benché questa sia espressa mediante il verbo ebraico *bara'* (tradotto in greco con *ktizô*), che nella Bibbia è riservato all'azione creatrice di Dio, per differenziarla dall'azione produttrice dell'uomo, non bisogna credere che si tratti della nozione metafisica di creazione dal nulla (*creatio ex nihilo*). Tale nozione sarà formulata per la prima volta nel Secondo libro dei Maccabei (7, 28), che risale al II secolo a.C. Questo libro non fa parte del canone ebraico, cioè è riconosciuto dai cristiani, ma non dagli ebrei, come opera rivelata³⁹. Come si può notare, il Genesi ammette un inizio temporale dell'universo («In principio»), prima del quale esistevano la terra informe e deserta e le tenebre, cioè una materia ancora disordinata. La creazione, dunque, consiste propriamente nella creazione della luce, ovvero nella separazione della luce dalle tenebre, cioè nel riportare il disordine all'ordine. Essa però è presentata come opera di una parola («Dio disse»), cioè di un atto cosciente e volontario.

Che si tratti di un passaggio dal disordine all'ordine è confermato anche dal successivo racconto, detto «jahvistico» perché appartiene alla tradizione che chiama Dio col nome di Jahwè. Questa tradizione è la più antica di quelle che formano la Bibbia e risale al IX secolo a.C.:

Quando il Signore Iddio fece la terra e il cielo, sopra la terra non c'era ancora alcun

arburst della campagna, né alcun'erba dei campi era ancora germogliata, perché il Signore Iddio non aveva ancora fatto piovere sulla terra. Né c'era l'uomo a coltivare il suolo e a far salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare tutta la superficie del suolo. Allora il Signore Iddio con la polvere del suolo modellò l'uomo, gli soffiò nelle narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente. Poi il Signore Iddio piantò un giardino in Eden, ad oriente, e vi collocò l'uomo che aveva modellato. Il Signore Iddio fece spuntare dal suolo ogni sorta di alberi piacevoli all'aspetto e buoni a mangiare⁴⁰.

Qui Dio è presentato come una specie di giardiniere, che trasforma la terra arida in terra coltivata. Non siamo dunque molto lontani dalla nozione di creazione come azione ordinatrice di una materia disordinata preesistente, che abbiamo incontrato nel *Timeo* di Platone.

Non c'è da stupirsi se i primi filosofi ebraici, venuti a contatto con la filosofia greca ad Alessandria d'Egitto, dove erano emigrati in seguito alla «diaspora», credettero di scorgere una perfetta coincidenza tra la narrazione del *Timeo* e il racconto del Genesi, che essi ritenevano scritto da Mosè, e se attribuirono a Platone l'intenzione di imitare il racconto mosaico. Il più antico fra essi fu senza dubbio un certo Aristobulo, che il cristiano Eusebio di Cesarea nella sua *Storia ecclesiastica* presenta come uno dei Settanta traduttori della Bibbia per incarico di Tolomeo Filadelfo e che dichiara seguace della filosofia di Aristotele. Questi avrebbe interpretato le mani, le braccia, il volto di Dio, di cui parla la Bibbia, come espressioni della divina potenza, eliminando dunque dal racconto biblico ogni traccia di antropomorfismo, ed avrebbe affermato che i filosofi greci, in particolare Platone, nonché alcuni poeti (Arato), presero da Mosè spunti di rilievo che li resero famosi. In particolare, secondo Aristobulo, Pitagora, Socrate e Platone avrebbero preso da Mosè l'idea che la struttura (*kataskauê*) dell'universo è stata generata (*gegonuia*) da Dio e da lui è tenuta insieme, ed Arato avrebbe preso l'idea che noi siamo sua stirpe⁴¹. L'insistenza di Aristobulo sulla potenza di Dio, diffusa dovunque, sarebbe un segno, secondo qualche interprete, della sua conoscenza del *Trattato sul mondo* attribuito ad Aristotele⁴².

Ma il più famoso e influente filosofo ebreo fu Filone di Alessandria (nato verso il 20 a.C.), il quale, ispirandosi a Platone e allo stoicismo, commentò il racconto biblico della creazione negli stessi termini in cui si esprime Platone nel *Timeo*. Nella sua opera su *La creazione del mondo secondo Mosè* Filone critica anzitutto Aristotele, avendo presente sicuramente il dialogo *Della filosofia*.

Certuni, presi d'ammirazione per il mondo più che per il suo Creatore, hanno dichiarato che il mondo è ingenerato ed eterno e hanno mosso falsamente a Dio l'empia accusa di grande inerzia, mentre al contrario avrebbero dovuto rimanere attoniti al cospetto dei suoi poteri come creatore e come padre, e non esaltare il mondo oltre la giusta misura. [...] Mosè invece, e per aver raggiunto le più alte vette della filosofia e perché aveva appreso per tramiti sovranaturali gran parte dei principi essenziali della natura, acquisì appunto coscienza del fatto che nell'ordine dell'universo esiste una causa attiva e una causa passiva, e che la causa attiva è l'intelletto universale, perfettamente puro e incontaminato, che trascende la virtù, che trascende il sapere, che trascende persino il bene e il bello; mentre la causa passiva è di per sé

priva di anima e incapace di movimento; ma, una volta messa in movimento, foggia e anima la materia, trasformata dall'intelletto, è trasformata nel capolavoro che è questo mondo⁴³.

Filone riprende qui il tema storico delle due cause, attiva e passiva, dell'universo, cioè Dio e la materia; inoltre, parla di Dio in chiave platonica come di un intelletto che muove, foggia e anima la materia, trasformandola nell'ordine cosmico.

Dio è poi paragonato da Filone a un padre che vigila sulla preservazione dei figli e ad un artigiano che vigila sulla conservazione dei suoi manufatti, e come il Demiurgo del *Timeo* è concepito in veste di artigiano che copia un modello. Il modello è il «mondo intelligibile», cioè il mondo delle Idee di cui parla Platone; ciononostante, a differenza di Platone, Filone identifica le Idee con i pensieri divini, e cioè le colloca nell'intelletto divino, chiamato col termine stoico di *Logos*. Questa trasformazione del platonismo è da intendersi come un tentativo di subordinare a Dio almeno una delle realtà – le Idee appunto – che in Platone preesistevano al mondo insieme col Demiurgo, il che costituisce oggettivamente un passo avanti se non verso la nozione di creazione dal nulla, certo verso la nozione di un principio più completo del Demiurgo. Platone è poi evocato come il filosofo antico che ha detto che il Padre e Creatore del mondo è buono: nelle sue parole, la creazione del mondo risulta essere essenzialmente un atto di bontà.

Interessante è il fatto che Filone interpreta l'espressione «In principio», con cui si apre il racconto biblico, non come indicazione di un fatto avvenuto nel tempo, ma come indicazione dell'inizio stesso del tempo.

Mosè – scrive infatti Filone – dice che «in principio Dio creò il cielo e le terra», non intendendo «principio», come pensano certuni, in senso cronologico, perché il tempo non esisteva prima del mondo, ma è nato assieme ad esso, o dopo⁴⁴.

Qui sembra che Filone voglia conciliare il racconto biblico della creazione come fatto temporale con il ragionamento filosofico per cui non ci può essere un tempo prima del tempo, cioè voglia portare al racconto biblico un «aiuto» simile a quello che i platonici portarono al racconto del *Timeo*. La nozione biblica di creazione entra così nella filosofia greca concepita alla maniera di Platone, ma con alcuni aggiustamenti dettati da esigenze di carattere filosofico, come ad esempio le critiche espresse da Aristotele.

Concetti analoghi a quelli esposti da Filone si trovano anche nei più antichi documenti del cristianesimo, cioè nei Vangeli. Pur essendo un altro lo scopo dell'annuncio in essi contenuto, cioè la salvezza derivante dall'incarnazione del Figlio di Dio, i Vangeli menzionano ugualmente la creazione del mondo. In particolare nel famoso prologo del Vangelo di Giovanni si parla della creazione nei seguenti termini.

In principio era il *Logos* e il *Logos* era in relazione a Dio e il *Logos* era Dio. Questi era in principio in relazione a Dio. Tutte le cose divennero (*egeneto*) per mezzo di lui, e senza di lui non divenne una sola cosa di quelle che sono divenute (*gegonen*)⁴⁵.

Nel testo citato appaiono evidenti due intenzioni: da una parte, sottolineare la distinzione del *Logos* da Dio ed al tempo stesso la sua divinità, allo scopo di annunciare l'incarnazione del *Logos* medesimo successivamente identificato con Gesù, la seconda persona della Trinità; dall'altro, affermare la tesi della creazione del mondo, anche se in termini comuni di divenire, e la funzione di tramite in essa svolta dal *Logos*. Nelle parole di Giovanni, inoltre, risuona la dottrina filoniana secondo cui Dio crea le cose attingendo ai suoi stessi pensieri (il *Logos* appunto) come modello. L'interpretazione cristiana del *Logos* come «parola» di Dio non esclude che esso sia anzitutto pensiero. Tuttavia nel testo giovanneo manca qualsiasi accenno ad altre concause della creazione, quali il caos originario o la materia, sì da far pensare ad una vera e propria creazione dal nulla. Manca ugualmente la preoccupazione di sottolineare una possibile eternità dell'atto creativo, riservando l'espressione «In principio» esclusivamente a Dio ed al *Logos*.

Anche il famoso discorso di san Paolo agli Ateniesi, nel quale si riconosce comunemente il tentativo di presentare il Dio dei cristiani come l'erede del «Dio dei filosofi» greci, non esita a proclamare la creazione del mondo.

Ciò che ignorando venerate, questo io vi annunzio. Il Dio che ha fatto (*poiêsas*) il mondo e tutte le cose che sono in esso, egli, essendo signore del cielo e della terra, non abita in templi fatti dalla mano dell'uomo, né si fa servire dalle mani dell'uomo, come avesse bisogno di alcunché, egli che dà a tutti vita, respiro ed ogni cosa⁴⁶.

La connotazione di Dio come fattore e signore del cielo e della terra è in linea con tutta la tradizione platonica, che abbiamo già visto, mentre l'esclusione di templi fatti dalla mano dell'uomo e di un servizio richiesto per bisogno riecheggia concetti aristotelici⁴⁷. Ma Paolo va oltre e addirittura cita alla lettera il verso del poeta stoico Arato di Soli, ripreso, come sappiamo, da Cleante nell'*Inno a Zeus*.

Egli da un solo individuo ha fatto tutta la stirpe degli uomini [...]. In lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: «di lui infatti siamo progenie»⁴⁸.

Con uguale chiarezza è affermata nei Vangeli la fine del mondo, cioè la sua distruzione, da intendersi come fatto temporale ed anzi come la fine stessa del tempo. Uno dei Vangeli sinottici, quello di Matteo, annunciando la fine del mondo come il momento del ritorno del Figlio di Dio, incarnato, sulla terra, dichiara:

Subito dopo la tribolazione di quei giorni, il sole si oscurerà e la luna non darà più il suo

chiarore, le stelle cadranno dal cielo e le potenze dei cieli saranno scosse. Allora apparirà il segno del Figlio dell'uomo in cielo e piangeranno tutte le tribù della terra, e vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi del cielo con grande potenza e gloria [...]. Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno. [...] Quanto poi a quel giorno e a quell'ora nessuno lo sa, neppure gli angeli del cielo, né il Figlio, ma solo il Padre⁴⁹.

A queste parole fa eco san Paolo, sempre nel discorso agli Ateniesi.

Dio quindi, passando sopra i tempi dell'ignoranza, ora annunzia agli uomini che tutti e dovunque devono ravvedersi, poiché ha fissato un giorno in cui intende giudicare la terra secondo giustizia, mediante l'uomo che ha stabilito, avendo dato assicurazione a tutti, col resuscitarlo dai morti⁵⁰.

La tendenza, invece, a interpretare in senso allegorico, cioè come dovuta a fini didascalici, la creazione e la fine del mondo, che abbiamo trovato in Filone, si ritrova nei cosiddetti «medio-platonici», cioè nei filosofi pagani che nel I e nel II secolo d.C. si rifanno a Platone, come ad esempio l'autore del *Didascalico*. Per molto tempo si è creduto che l'autore di questo manuale di filosofia platonica fosse Albino, mentre recentemente è stato dimostrato che si tratta di un certo Alcinoos. Questi scrive:

Quando Platone dice che il mondo è generato, non bisogna intenderlo nel senso che ci fu un tempo in cui il mondo non esisteva, ma che il mondo è sempre in divenire (*en genesēi*) e manifesta un principio più originario (*arkhikôteron*) del suo essere. E anche l'anima del mondo, che è eterna, neppure questa Dio crea, ma la ordina; e si dice che la crea in questo senso: svegliando e volgendo a sé l'intelletto di essa ed essa stessa come da un letargo e da un sonno profondo, affinché, guardando verso gli intelligibili di Dio, accolga le Idee e le forme, mirando ai pensieri di esso⁵¹.

È evidente, in queste parole, l'intento di conciliare la cosmogonia del *Timeo* con la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo, accogliendo anche l'idea filoniana, germogliata dalla riflessione sulla Bibbia, che il mondo delle Idee si identifica con i pensieri di Dio.

La drammaticità del dibattito che la questione della generazione del mondo dovette scatenare tra i platonici è testimoniata efficacemente dal seguente passo di Plutarco (46-126 d.C.), platonico anch'egli, ma sostenitore – accanto a pochi – dell'interpretazione letterale del *Timeo*.

La cosa che spaventa e imbarazza la maggior parte degli studiosi di Platone, al punto che manipolano, forzano e stravolgono ogni cosa, ritenendo di doverla nascondere e negare come qualcosa di terribile ed insostenibile, è la generazione e la composizione del mondo e della sua anima, che in tal modo non sarebbero più costituiti dall'eternità né si manterrebbero così per l'infinità del tempo. A ciò abbiamo dedicato in proprio un discorso [probabile allusione all'opera perduta dello stesso Plutarco *Sulla generazione del mondo in Platone*] ed ora sarà sufficiente dire che essi confondono o piuttosto distruggono interamente la polemica sugli dèi, che Platone ammette di avere fatto contro gli atei col massimo zelo ed in modo inconsueto [allusione a *Leggi* XII, 891 e-899 d]. Se infatti il mondo è ingenerato, viene meno in Platone la tesi che l'anima è più antica del corpo ed è la causa del mutamento e di ogni movimento, installata nella posizione di egemone e, come egli ha detto, di primo agente [cfr. *Tim.* 34 c]⁵².

Secondo Plutarco, dunque, i platonici consideravano la generazione

del mondo, e in particolare dell'anima di esso, come qualcosa di «terribile ed insostenibile», ammettendo implicitamente la necessità che il divino debba essere eterno, cioè ingenerato, come sosteneva appunto Aristotele.

4. Creazione o emanazione?

Diverso è il dibattito intorno all'origine dell'universo che si registra presso i primi filosofi cristiani. Per costoro, infatti, l'eternità del mondo non può nemmeno essere presa in considerazione, mentre i problemi che si pongono sono, in riferimento al racconto cosmogonico di Platone, quello della creazione del mondo da una materia preesistente o dal nulla, e, in riferimento al prologo giovanneo, quello della funzione del *Logos* nella creazione. Tra i cosiddetti «apologisti», cioè i filosofi cristiani che difesero la nuova religione dalle accuse della cultura ufficiale, Giustino (100-165 d.C.), che probabilmente aveva frequentato alcuni medio-platonici, non esitò a richiamarsi al *Timeo* di Platone, sostenendo la convergenza del racconto biblico della creazione con quello del dialogo platonico e riprendendo la teoria del «furto» compiuto dai filosofi greci a spese di Mosè. Nella *Prima apologia* troviamo infatti le seguenti parole.

Dovete sapere, inoltre, che Platone ha desunto dai nostri maestri, intendo dire dalle parole dei profeti, la dottrina per cui Dio ha creato il cosmo, plasmando una materia informe, e, a tal riguardo, sentite direttamente le parole di Mosè, il primo profeta, più antico di tutti gli scrittori greci, attraverso cui lo Spirito profetico ha rivelato in che modo e con quali elementi, in principio, Dio ha creato il cosmo, dicendo: «In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era invisibile ed informe, e le tenebre erano sull'abisso, e lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque. E Dio Disse: Sia la luce. E così fu»⁵³.

Si noti come il desiderio di far concordare Platone con la Bibbia induca Giustino ad assumere un concetto di creazione ancora ambiguo, tale cioè da ammettere una terra informe, le tenebre e le acque, probabilmente preesistenti alla creazione.

Giustino è più chiaro e preciso invece a proposito del *Logos*, di cui distingue la generazione dalla creazione del mondo, affermando che il Figlio di Dio

è stato generato in modo del tutto speciale, al di là di ogni comune generazione, come *Logos* di Dio a partire da Dio stesso [cioè come proveniente da Dio stesso]⁵⁴.

In più egli precisa che «Solo Gesù Cristo è stato generato come Figlio di Dio in senso proprio, essendo il suo *Logos* primogenito e la sua potenza»⁵⁵.

La distinzione tra generazione e creazione è ancor più chiara nella *Seconda apologia*, dove Giustino parla del Figlio di Dio come del

Logos coesistente con lui e, nello stesso tempo, generato prima della creazione (*pro tôn poiêmâtôn kai sunôn kai gennômenos*), quando in principio per mezzo di lui ha creato e ordinato ogni cosa (*panta ektise kai ekosmêse*)⁵⁶.

Qui rimane l'ambiguità tra creare e ordinare, derivante dal *Timeo*, mentre è chiarissima la differenza, nelle azioni di Dio, tra il generare

da se stesso e il creare da una materia preesistente.

L'ambiguità del *Timeo* (e del Genesi) scompare in Taziano, discepolo di Giustino, il quale è molto meno tenero del maestro verso i filosofi greci, e perciò non esita ad affermare che Dio non ordina la materia secondo un modello, ma crea sia la materia che le forme.

Il nostro Dio non ha origine nel tempo, poiché è il solo senza principio, che anzi è lui principio di tutte le cose. È spirito questo Dio che non pervade la materia, essendo il creatore degli spiriti materiali e delle forme che sono in essa⁵⁷.

Sul creazione della materia, in totale contrasto con la tesi platonica della preesistenza, Taziano aggiunge:

La materia non è senza principio come lo è Dio; e, proprio perché non è senza principio, non è neppure pari a Dio quanto a potenza. Essa è stata creata: e non è la creatura di qualcun altro, perché essa proviene dall'unico creatore di tutte le cose⁵⁸.

Taziano poi chiarisce ulteriormente la differenza tra creazione del mondo e generazione del *Logos*, già affermata da Giustino, ricorrendo a due efficaci paragoni, quello della fiaccola che ne accende altre e della parola che esce dalla bocca.

Egli [il *Logos*] nacque per modo di comunicazione, non per amputazione: perché se una cosa viene staccata da un'altra, se ne separa, mentre quel che viene comunicato per assumersi la parte di un progetto, non priva di niente colui dal quale è stato ricavato. Come infatti da una sola fiaccola prendono fuoco molte fiaccole, senza che dall'accensione delle molte rimanga impoverita la fiamma della prima fiaccola, così anche il *Logos* procedendo dalla potenza del Padre non ha reso privo di *Logos* colui che lo ha generato. Io, per esempio, sto parlando e voi ascoltate: eppure, per questo trasferirsi della mia parola, io che parlo non rimango affatto privo di parola⁵⁹.

Il concetto di creazione dal nulla non è ancora chiaro in un altro apologista, Atenagora (fine del II secolo). Richiamandosi tanto al *Timeo* quanto al Genesi, egli asserisce che tutte le cose materiali «giacevano a guisa di materia informe e di terra inerte, mescolate le più spesse con le più leggere» e che Dio «procedette per essere riguardo ad esse modello ed atto»⁶⁰.

Il concetto di creazione è invece chiarissimo nel suo contemporaneo Teofilo, come possiamo desumere da queste parole.

Essi [i profeti], prima di ogni cosa tutti concordi ci hanno insegnato che Dio ha creato ogni cosa dal nulla. Infatti niente è coesistito con Dio; ma Egli, essendo luogo a se stesso e non avendo bisogno di alcuna cosa ed essendo anteriore al tempo, ha voluto creare l'uomo per essere da questo conosciuto; per lui appunto preparò prima l'universo⁶¹.

Nel complesso panorama della filosofia dei primi secoli dell'era cristiana, tuttavia, non c'erano solo i filosofi cristiani e quelli che questi ultimi chiamavano «pagani», cioè i medioplatonici, ma anche gli aristotelici, i neopitagorici e molti altri. C'erano inoltre i cosiddetti «gnostici», i quali erano sostanzialmente dei filosofi cristiani, che si

ritenevano in possesso di una forma particolare di conoscenza (*gnôsis*), concessa direttamente da Dio a pochi eletti per mezzo di una rivelazione privilegiata. Dalla Chiesa cristiana e dai filosofi ad essa fedeli (Ireneo di Lione, Ippolito di Roma, Eusebio di Cesarea) gli gnostici furono considerati eretici, cioè seguaci soltanto parziali («eresia» viene dal greco *aireô*: scegliere una parte della verità) del cristianesimo. Essi mantennero alcune dottrine fondamentali, quali la creazione del mondo e la generazione di un *Logos* destinato ad essere il redentore dell'uomo, ma vi aggiunsero una serie di intermediari, i cosiddetti «eoni» o «arconti» o angeli, e concepirono la stessa creazione come il risultato di una lotta tra due principi opposti, il Bene e il Male.

In un filosofo gnostico come Basilide, sedicente allievo dell'apostolo Mattia, che operò in Egitto tra il 120 e il 150 d.C., si ritrova addirittura la dottrina della creazione dal nulla, anche se egli ammette una duplice creazione, una ad opera del Dio del Nuovo Testamento, da lui chiamato «non esistente» perché superiore all'essere, come l'Idea del Bene ammessa da Platone, e un'altra ad opera del Dio del Vecchio Testamento, da lui chiamato platonicamente Demiurgo. La prima creazione rimane sostanzialmente in una sfera trascendente rispetto al mondo sensibile e si riferisce a un mondo intelligibile, che Basilide qualifica ugualmente come «non esistente» per indicarne appunto la trascendenza; la seconda invece si riferisce al mondo sensibile, ma è opera di due principi opposti, indicati come il Bene e il Male, o la luce e le tenebre, da identificarsi probabilmente col Demiurgo e la materia.

A proposito della prima creazione Basilide si esprime con le seguenti parole, riportate dal cristiano Ippolito nella *Confutazione*, scritta appunto contro gli eretici:

Il Dio che non esisteva [...], senza pensiero, senza sensibilità, senza volontà, senza divisamento, senza passione, senza desiderio, volle creare (*poiêsai*) il mondo. Dico «volle» solo per modo di esprimermi: in realtà senza volontà, senza pensiero, senza sensibilità. E il mondo non era quello fatto e diviso dopo secondo ampiezza e distinzione [cioè il mondo sensibile], ma il seme del mondo. E il seme del mondo aveva tutto in sé, come il grano di senape [...]. Così il Dio che non esisteva creò dal nulla il mondo che non esisteva, gettando in basso e collocando di sotto il seme che aveva in sé tutta la semenza del mondo [...]. Poiché non era possibile dire che il non essere era nato come emanazione (*probolê*) del Dio non esistente – infatti Basilide rifugge ed evita le sostanze delle cose nate per emanazione – di quale emanazione oppure di quale fondamento materiale ha fatto uso Dio per creare il mondo, così come il ragno si serve dei fili e l'uomo per lavorare prende bronzo o legno o altro materiale? Ma «disse e fu fatto», e questo è, secondo i Basilidiani, il significato delle parole di Mosè: «sia fatta la luce e la luce fu». Donde fu fatta la luce? Dal nulla. Infatti non è scritto donde fu fatta, ma solo dalla voce di chi parlava⁶².

È interessante il fatto che questo passo, benché si riferisca alla creazione di un mondo trascendente, contiene la distinzione chiara fra creazione dal nulla ed emanazione da sé, nonché fra creazione dal

nulla e fabbricazione da una materia preesistente. Nell'ambito di questa prima creazione vengono creati tutta una serie di enti, quali l'Intelletto, il *Logos*, il Pensiero, la Sapienza e la Potenza, gli Angeli. L'Intelletto è identificato da Basilide con Gesù Cristo, fattosi uomo solo in apparenza⁶³.

Stando sempre a quanto è riferito nella *Confutazione* di Ippolito, Basilide così descrive la seconda creazione, quella del mondo sensibile: il Demiurgo,

ritenendo di essere signore, padrone e sapiente architetto, si volse alla creazione del mondo, parte per parte. E per prima cosa non volle essere solo, ma si creò e generò dalla materia soggiacente un figlio molto più sapiente e potente di lui. Tutto ciò aveva preordinato il Dio non esistente, quando aveva mandato giù la semenza [...]. Egli, Demiurgo e gran sapiente, operò tutta la creazione celeste, cioè quella eterea: ma lo aiutava e lo consigliava suo figlio da lui nato, molto più saggio del Demiurgo. Questa è, secondo Aristotele, l'entelechia del corpo naturale organico, l'anima che agisce col corpo, senza la quale il corpo non può far nulla, più importante, eccellente, sapiente del corpo. Il discorso che prima Aristotele aveva fatto sull'anima e sul corpo, Basilide lo spiega riferendolo al grande arconte [il Demiurgo] e a suo figlio⁶⁴.

Apprendiamo così che il Demiurgo non solo crea da una materia soggiacente, ma crea un figlio, che poi risulta essere l'anima, cioè l'anima del mondo. Si ripropone in tal modo, malgrado il riferimento ad Aristotele, esattamente lo schema del *Timeo* di Platone, dove la materia, o meglio lo spazio con funzione di materia, preesiste al mondo, e la prima realtà creata dal Demiurgo è l'anima del mondo.

Lo stesso schema si ritrova in un altro gnostico, Valentino, sedicente discepolo di un discepolo di san Paolo, alessandrino di formazione, che soggiornò a Roma tra il 140 e il 160. Questi infatti, sempre secondo la testimonianza di Ippolito, avrebbe spiegato la disposizione del mondo in un salmo, cominciando dal basso, non come Platone dall'alto, e l'avrebbe interpretata così.

La carne secondo loro è la materia che è sospesa all'anima del Demiurgo. L'anima è trasportata dall'aria, cioè il Demiurgo è trasportato dallo spirito che è al di fuori del Pleroma [cioè del mondo intelligibile, formato dagli Eoni]. L'aria è sospesa all'etere, cioè la sapienza esteriore è sospesa al Limite interiore e a tutto il Pleroma. Dall'Abisso provengono frutti, cioè tutta l'emanazione degli Eoni che proviene dal Padre⁶⁵.

Abbiamo qui una singolare mescolanza di elementi platonici (Demiurgo, materia, anima), pitagorici (Limite, ripreso però anche da Platone nel *Filebo*) e gnostici (Pleroma, Eoni, Abisso). L'Abisso, che nei valentiniani sta a indicare il primo Principio, cioè il Dio supremo, ricorda il Dio non esistente di Basilide e quindi l'Idea del Bene di Platone. Si può concludere perciò che gli gnostici, come gli apologisti, cercarono di riformulare le dottrine cristiane della generazione del *Logos* e della creazione del mondo servendosi di categorie desunte da Platone.

Contro tutti questi tentativi si scagliò Plotino (205-270), da noi

considerato fondatore del neoplatonismo, ma nelle sue intenzioni semplice restauratore del platonismo più ortodosso. Questi polemizzò esplicitamente contro gli gnostici, ma coinvolse nella sua polemica, come è stato osservato da E. Bréhier, sicuramente anche i cristiani⁶⁶. Plotino dedicò un intero trattato delle *Enneadi* (II, 9) a questa polemica, sostenendo anzitutto che la molteplicità di entità immateriali ammesse dagli gnostici, cioè gli Eoni, è eccessiva e che tali entità, o «ipostasi», sono solo tre, cioè l'Uno, principio supremo, da identificarsi col Bene di cui parla Platone, l'Intelletto (o Intelligenza), da identificarsi col Pensiero di pensiero di cui parla Aristotele, ovvero col *Logos* e con i suoi oggetti intelligibili (le Idee), e l'Anima del mondo, di cui parlano sia Platone che Aristotele. L'Intelletto «procede» necessariamente dall'Uno mediante un processo eterno, in cui l'Uno stesso gli comunica una parte di sé; esso a sua volta comunica una parte di sé all'Anima, la quale «procede» necessariamente ed eternamente da lui. Come dice, infatti, Plotino:

È necessario che ciascun essere dia del suo ad un altro, altrimenti il Bene non sarebbe il Bene, né l'Intelligenza sarebbe Intelligenza; né l'Anima sarebbe la stessa se dopo il primo vivente non ci fosse una seconda vita che dura quanto la prima. È necessario che tutti gli esseri seguano gli uni agli altri con processo eterno, e si dicono generati in quanto procedono da altri esseri. Essi non sono stati generati in un dato tempo, ma quelli che si dicono tali furono generati e lo saranno sempre⁶⁷.

Siamo in presenza di un processo che non è né fabbricazione a partire da una materia preesistente, né creazione dal nulla, ma vera e propria generazione a partire da sé, cioè dalla propria sostanza, o essenza. Questo processo, inoltre, è dovuto non a una decisione, cioè a un atto volontario, ma è necessario, e pertanto è eterno.

Nello stesso modo, l'Anima produce il mondo sensibile a immagine di quello intelligibile, anche se Plotino indica questo processo col verbo «fare» (*poiein*), a volte tradotto con «creare». L'Anima, infatti, non lo produce per uno scopo, cioè riflettendo, e con un atto di volontà, ma in virtù della sua stessa natura; di conseguenza lo produce eternamente e non lo distruggerà mai.

Se essa [l'Anima del mondo] lo producesse [il mondo delle cose sensibili] con un pensiero riflesso, se l'atto e il potere produttivo non appartenessero alla sua natura, come avrebbe prodotto questo mondo? E quando lo distruggerà? E se si pente di averlo prodotto, che attende? Se finora non ha cambiato pensiero, certamente non lo cambierà più, anzi il mondo le diventerà più caro col tempo e per la consuetudine⁶⁸.

Per un verso, dunque, l'Anima del mondo somiglia al Demiurgo di Platone, perché produce il mondo sensibile guardando al modello intelligibile, costituito dal mondo delle Idee; ma per un altro verso se ne distingue, perché non produce il mondo con una sua decisione a partire da un determinato momento, ma lo genera per sua stessa natura, da se stessa e da sempre.

Per Plotino, il mondo sensibile è buono, in quanto è immagine del mondo intelligibile. Perciò egli critica quanti (cioè gli gnostici, cristiani eretici, ma anche alcuni cristiani ortodossi) giudicano cattivo questo mondo.

Essi, disprezzando il mondo creato e questa terra, dicono che c'è per loro una terra nuova, nella quale essi se n'andranno di qui; e dicono che questa sia la ragione del mondo. Ma che ci sarà per loro nel modello di un mondo, che essi odiano? Donde viene questo modello? Per essi il Creatore (*poiêsas*) lo produce, dopo essersi piegato verso le cose inferiori⁶⁹.

L'espressione «terra nuova» è nell'Apocalisse (21, 1), cioè in un libro ritenuto canonico dai cristiani, dunque il bersaglio di Plotino non sono solo gli gnostici, ma l'intero cristianesimo, ortodosso ed eretico. A questo, cioè alla nuova religione che si veniva diffondendo nell'Impero romano e che a poco più di 40 anni dalla sua morte sarebbe divenuta la religione dell'imperatore Costantino, Plotino contrappone il pensiero dei più grandi filosofi greci, soprattutto di Platone, da lui reinterpretato attraverso Aristotele e soprattutto attraverso l'esigenza religiosa, introdotta dalla Bibbia, di far derivare l'intera realtà da un unico principio, non più con una decisione presa nel tempo, ma con un processo necessario ed eterno.

A questo riguardo, infatti, Plotino scrive:

Essi [i cristiani ortodossi ed eretici] inventano tutte queste cose come se non avessero mai avuto contatto con l'antica cultura ellenica, mentre i Greci avevano idee chiare e parlavano con semplicità dell'ascesa che dalla caverna conduce a poco a poco l'anima a una contemplazione sempre più vera. In generale costoro hanno tolto alcuni spunti da Platone, ma tutte le novità che essi aggiungono allo scopo di creare una filosofia originale, sono un ritrovato fuori dalla verità [...]. Quanto alla pluralità degli Intelligibili, all'Essere, all'Intelligenza e al Demiurgo diverso dall'anima, essi attingono a quel passo di Platone, nel *Timeo*, ove si dice: «Come l'Intelligenza vede le idee che sono nel vivente in sé, il Creatore ha riflettuto che altrettante ne dovrebbe contenere il mondo» [*Tim.* 39 e]. Ma essi non comprendono ciò [...], essi credono che per Platone questa Intelligenza sia lo stesso Demiurgo, mostrando così di non sapere che cosa sia il Demiurgo. In generale essi si ingannano nel concepire la creazione e in molte altre cose e prendono nel senso peggiore le dottrine di Platone, come se avessero essi investigato la natura intelligibile e gli altri uomini divini⁷⁰.

Qui Plotino rovescia l'accusa rivolta da ebrei e cristiani ai filosofi greci di avere rubato dalla Bibbia l'idea di creazione, accusando a sua volta i creazionisti di avere attinto l'idea di creazione da Platone e di averla fraintesa. Il fraintendimento consisterebbe anzitutto nell'aver identificato il Demiurgo con l'Intelletto, mentre invece per Plotino esso va identificato con l'Anima del mondo, e poi nell'aver creduto che il Demiurgo abbia creato il mondo in seguito ad una sua decisione e che pertanto il mondo abbia avuto un inizio.

Il mondo sensibile, per Plotino, è un'opera perfetta, perché è immagine del mondo intelligibile. Di questa immagine bisogna parlare col dovuto rispetto, perciò egli afferma:

È necessario che essa non sia opera di riflessione o di artificio, perché l'intelligibile non

può essere il termine ultimo della realtà; esso deve agire in due modi, in sé e fuori di sé. È necessario perciò che ci sia qualcosa fuori di lui, se no, esso sarebbe la cosa più impotente di tutte. Una meravigliosa potenza circola lassù, perciò egli agisce. E se c'è un altro mondo superiore a questo, qual è? Se è dunque necessario che ci sia un mondo sensibile, e non è che questo, è questo che conserva l'immagine dell'intelligibile⁷¹.

Si noti come l'eternità e la necessità del mondo sensibile vengano qui difese con espressioni simili a quelle usate da Aristotele nel dialogo *Della filosofia* e riportate da Filone nella sua opera *Sull'eternità del mondo*. Il mondo non può essere opera di una decisione nuova, cioè di un artificio, ma discende dalla natura stessa della realtà intelligibile, che non può non produrlo e dunque lo produce da sempre e per sempre.

La critica di Plotino ai creazionisti prosegue a lungo e con altri argomenti, ma ciò che a noi più interessa è chiarire il vero significato del processo con cui, a suo avviso, l'intera realtà deriva dall'Uno. A questo proposito si è parlato spesso di «emanazione», termine che abbiamo visto presente in Basilide, ma da lui rifiutato, e che in verità Plotino non usa. Il concetto di emanazione è stato suggerito dagli esempi per mezzo dei quali Plotino illustra il processo in questione, cioè quello della sorgente unica da cui derivano tutti i fiumi, senza che essa venga mai esaurita, o dell'albero in cui la vita deriva dalle radici e si diffonde per tutti i rami⁷²; o quello, famosissimo, del centro di luce da cui si irradiano tutti i raggi⁷³. Ma ci sono passi in cui egli descrive più esattamente il processo, come quando afferma che l'Uno «è perfetto, perché nulla cerca e nulla possiede e di nulla ha bisogno; e perciò, diciamo così, trabocca (*upererruê*) e la sua sovrabbondanza genera un'altra cosa»⁷⁴. Oppure:

Il processo (*proeisin*) si svolge quindi dal primo all'ultimo grado, mentre ciascuno di essi è lasciato nella sua propria sede e il prodotto della generazione occupa un altro luogo, quello inferiore⁷⁵.

Si tratta dunque, come si vede, di un processo assolutamente involontario e necessario, in cui il generante riversa parte di sé nel generato, generandolo propriamente da se stesso. D'altra parte, ogni generato è inferiore al suo generante, perché possiede in sé solo una parte di esso, quindi l'intero processo si sviluppa attraverso una serie di gradi via via sempre più bassi di essere, lungo tutto il mondo intelligibile prima e il mondo sensibile poi. Nei gradi più bassi l'essere si consuma sino a perdere la sua positività, sino a diventare non-essere: questa mancanza di essere è per Plotino la materia⁷⁶.

Plotino tiene a sottolineare che l'attività con cui l'Uno genera il tutto non è dovuta a bisogno di alcunché. Egli dichiara infatti:

Se fra tutti gli esseri Egli è il più dotato e il più autosufficiente, ne consegue che Egli non ha assolutamente bisogno di nulla [...]. Chi è principio non ha bisogno delle cose che vengono dopo di lui, poiché il principio del tutto non ha bisogno di questo tutto⁷⁷.

Questo fatto, insieme con l'assoluta superiorità dell'Uno rispetto ad ogni cosa, ha indotto alcuni interpreti ad affermare che l'Uno per Plotino è anche assolutamente trascendente. Ciò è vero, se per trascendenza si intende l'assoluta superiorità. Ma, poiché il processo della generazione è necessario, si deve ammettere che, in virtù di esso, tutto ciò che è generato dall'Uno esiste necessariamente, e poiché la necessità non ammette gradi, tutto ciò che è generato dall'Uno è caratterizzato dalla stessa necessità che caratterizza l'Uno. Dunque l'Uno, che non può non generare, non può stare senza ciò che esso genera. In questo senso non è trascendente, cioè non è indipendente, sciolto, staccato, da tutto il resto. Lo stesso si deve dire dell'Uno teorizzato da tutti gli altri neoplatonici antichi, cioè Porfirio (nato nel 232-33 e morto all'inizio del IV secolo), Giamblico (morto verso il 326) e Proclo (412-485).

La grande alternativa che il pensiero antico lascia alla storia successiva, circa l'origine dell'universo, è dunque quella tra creazione ed emanazione (o processione, o derivazione). La creazione, in quanto atto volontario, e dunque libero, di un Dio personale, cioè pensante e volente, non è un processo necessario, cioè non conferisce necessità a ciò che viene creato, ma lo rende contingente. Tra il creatore e la creatura rimane dunque una distinzione netta, nel senso che l'uno è necessario e l'altra è contingente. L'emanazione invece, in quanto atto inconscio e involontario di un principio non pensante né volente, e quindi impersonale, è un processo necessario, che conferisce a ciò che viene emanato la stessa necessità che caratterizza il principio.

Certamente l'emanazione è l'espressione di una visione più filosofica, cioè più razionale, secondo la quale tutto avviene nel modo più spontaneo e naturale, senza alcun intervento esterno, mentre la creazione è l'espressione di una concezione indubbiamente più antropomorfica, e quindi di carattere più mitologico. Ma la creazione salvaguarda la trascendenza, cioè l'assolutezza, del divino, che l'emanazione finisce invece col compromettere. Il grande problema dei filosofi successivi al neoplatonismo, tardo-antichi e cristiani, come Agostino in Occidente e pseudo-Dionigi in Oriente, e poi medievali, sia cristiani che musulmani, sarà quello di conciliare l'influenza del neoplatonismo, presente in tutti, con l'adesione al principio creazionistico della Bibbia, ugualmente presente in tutti.

II. Che cos'è l'essere?

«Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola 'essente'? Per nulla. È dunque necessario riproporre il problema del senso dell'essere. Ma siamo almeno in uno stato di perplessità per il fatto di non comprendere l'espressione 'essere'? Per nulla. È dunque necessario incominciare col ridestare la comprensione del senso di questo problema»². Così sentenzia Martin Heidegger, prima di iniziare una delle opere più note del Novecento filosofico, osservando come la questione dell'essere abbia da lungo tempo cessato di suscitare interrogativi. Il concetto di essere è talmente diffuso in tutti i nostri pensieri e discorsi da risultare vago e indeterminato. «Io *sono* così», «questa casa è bella», «c'è un uomo davanti a quella porta» sono solo alcuni esempi tra gli infiniti possibili in cui compare il verbo essere, coniugato ora in prima ora in terza persona. Fin qui niente di strano: non possiamo fare a meno di usare questo termine per descrivere quello che vediamo fuori di noi o che sentiamo accadere dentro di noi. Eppure non appena guardiamo ai nostri enunciati dall'esterno, numerosi interrogativi si affacciano alla nostra mente. Ad esempio: l'essere, preso in se stesso, che cos'è? La parola «essere» a che cosa si riferisce, al di là del linguaggio? Quando diciamo che una casa *non* è una bicicletta abbiamo forse chiamato in causa il non essere? E ancora: quello che vediamo cambia aspetto con il tempo o a seconda del punto di vista da cui lo osserviamo; eppure, tutto ciò che cade sotto ai nostri sensi diciamo che è. La parola «essere» serve, dunque, ad indicare qualcosa che permane identico o qualcosa che muta nel tempo? Una mela concretamente esistente, che prima è matura e poi marcisce, è più o meno dell'idea di mela, che invece rimane sempre uguale a se stessa?

La filosofia greca è stata la prima forma di cultura che ha esplicitamente tematizzato l'essere, inaugurando quel tipo di riflessione che, in età moderna, è stato chiamato «ontologia»³ (dal greco *on*, «essere», *logos*, «studio, discorso su»). Il primo filosofo ad occuparsi dell'essere è Parmenide, sebbene egli non lo considerasse un vero e proprio problema. A suo avviso, infatti, l'essere è l'unica possibilità che si offre al pensiero e al discorso umano: il pensare e il dire sono necessariamente pensare e dire l'essere. In più, per la stessa ragione, per Parmenide, non è corretto parlare di «regioni dell'essere», perché l'essere è l'unica realtà esistente, omogenea, indivisa, tutta uguale in ogni sua parte.

I filosofi greci immediatamente posteriori a Parmenide e anteriori a Platone hanno condiviso la concezione parmenidea dell'essere, sottolineando l'unità e l'immutabilità di questo (Zenone) o attribuendogli un carattere materiale (Melisso); oppure hanno infranto l'unità dell'essere, conservando tuttavia l'omogeneità e l'immutabilità delle sue parti, fossero queste i quattro elementi (Empedocle), i semi di tutte le cose (Anassagora) o gli atomi (Leucippo e Democrito). La concezione di Parmenide è stata poi capovolta, e quindi rifiutata, da Gorgia, il quale ha negato che il pensiero e il discorso abbiano per oggetto l'essere, e ha fatto del *logos* una realtà assoluta, capace di produrre un'apparenza di essere, e quindi di prenderne il posto.

Platone è il primo che ha distinto più regioni dell'essere, o meglio ha distinto l'essere pieno, completo, assoluto, dall'essere relativo, incompiuto e imperfetto; più in generale, egli ha introdotto una distinzione di gradi, affermando che vi sono diversi livelli di essere (più o meno perfetti), gerarchicamente disposti tra i due estremi dell'essere pieno e dell'assoluto nulla. La questione dell'essere è stata sentita anche da Aristotele: «ciò che, sia in antico che oggi, è sempre ricercato e sempre discusso, ossia che cos'è l'essere»⁴. Con tale formulazione egli ha riconosciuto che la medesima questione posta in antico continuava a porsi anche al tempo suo. Egli però ha distinto non diversi gradi, ma diversi sensi dell'essere, e corrispondentemente diverse regioni, costituite da generi di essere diversi l'uno dall'altro, anche se pur sempre dipendenti l'uno dall'altro. Dopo Aristotele, e con l'eccezione degli Stoici, si è avuto nella filosofia greca sostanzialmente un ritorno alla concezione platonica dell'essere, la quale, attraverso il medioplatonismo e il neoplatonismo, si è imposta ai filosofi delle grandi religioni monoteistiche, cioè il giudaismo (Filone), il cristianesimo (Agostino e poi la scolastica medioevale) e l'islamismo (la filosofia medioevale araba).

1. Parmenide e Gorgia: la scoperta dell'essere e la sua negazione

In un poema, del quale ci sono pervenuti numerosi frammenti, Parmenide ci racconta di un viaggio da lui compiuto sotto la guida della divinità alla ricerca della verità. Una volta varcata la soglia che separa il dominio della luce da quello delle tenebre, Parmenide apprende direttamente dalla voce di una «dea» – da alcuni studiosi identificata in Mnemosine (la Memoria) e da altri in Necessità – che, in linea di principio, due sole «vie», cioè due possibilità, sarebbero aperte al pensiero: l'una consistente nel pensare «che è (*estin*) e che non è possibile che non sia», l'altra consistente nel pensare «che non è (*ouk estin*) e che è necessario che non sia». Subito dopo, la dea aggiunge che la prima via è quella conforme a verità e di essa si deve essere persuasi, mentre la seconda è impercorribile, perché «il non essere» (*to mê eon*) non può essere né pensato né detto»⁵.

Probabilmente, identificando la prima via, cioè la via della verità, col pensare «che è», Parmenide si riferiva a tutti i pensieri espressi da affermazioni vere ed aventi il verbo essere in posizione tanto di copula quanto di predicato. Sarebbe anacronistico supporre che egli avesse già chiara la distinzione tra copula e predicato, o quella tra predicato di tipo semplicemente attributivo, predicato di tipo esistenziale e predicato di tipo veritativo. Inoltre, come si desume dal motivo per cui giudicava impercorribile la seconda via, Parmenide riteneva che tali pensieri, o affermazioni, pensassero, o dicessero, «l'essere» (*to eon*). In tal modo la copula o il predicato «è» indicavano un oggetto esistente in sé, ovvero una realtà oggettiva, la quale diventava a sua volta soggetto del verbo essere.

Ciò risulta chiaramente da un frammento successivo, dove Parmenide afferma:

è necessario dire questo e pensare questo: che l'essere è (*eon emmenai*); poiché è possibile [solo] che [l'essere] sia, mentre non è possibile che il niente [sia]⁶.

Qui il pensare e dire «che è» diventa pensare e dire «che l'essere è», dove l'«essere», o «ente», è ciò che è, cioè è il soggetto di cui viene affermato l'essere inteso come verbo. Il motivo per cui si deve pensare e dire che l'essere è, è l'impossibilità di pensare e dire il nulla, ovvero il non-ente. Ciò è ribadito da un altro frammento, famoso perché citato alla lettera tanto da Platone quanto da Aristotele: «infatti mai non domerai questo, che i non-enti siano»⁷. Qui non è chiaro che cosa significhi «domare»: può significare tanto «imporre con la forza» quanto «rendere accettabile». In ogni caso il significato complessivo della frase è l'impossibilità che i non-enti siano.

Se poi ci si chiede per quale ragione Parmenide avesse individuato nel verbo «essere» l'unico verbo capace di esprimere la verità, e quindi nell'essere l'unico oggetto possibile del pensiero, si può forse rispondere che questo verbo è il solo, nella lingua greca, capace di esprimere, come predicato o come copula, tutte le verità. Dirà infatti più tardi Aristotele che espressioni come «uomo cammina» o «uomo taglia» sono perfettamente equivalenti a espressioni come, rispettivamente, «uomo è camminante» e «uomo è tagliante»⁸. La funzione di «vicario universale» di tutti i verbi, propria del verbo «essere», doveva essere nota già a Parmenide.

Ciò che colpisce nella dottrina di Parmenide non è solo la scoperta che il pensare vero e il dire vero sono sempre un pensare e un dire l'essere, ma anche l'affermazione, ad essa immediatamente connessa, che la verità del pensare e del dire è sempre e soltanto una verità necessaria, cioè che il pensare e il dire l'essere non solo affermano come stanno le cose, ma affermano anche che esse non possono stare diversamente. Abbiamo visto, infatti, che per il filosofo di Elea la prima via, l'unica percorribile dal pensiero e dotata di verità, consiste non solo nel pensare «che è», ma anche nel pensare «che non è possibile che non sia». Ora, se tale pensare si esprime nella formula «l'essere è» (fr. 6 già citato), tale formula significa anche, in base alla precedente dichiarazione, che «l'essere non può non essere», cioè è necessariamente. Insomma Parmenide, nel momento in cui scopre l'essere, lo concepisce come un essere necessario, sia che si tratti dell'essere copulativo sia che si tratti di quello esistenziale o veritativo.

Non è chiaro quale sia la ragione che abbia indotto Parmenide a pensare che l'essere sia necessario, ossia non possa non essere. Qualcuno ha ritenuto che ciò dipenda dal fatto che il verbo «essere» in greco, come i verbi equivalenti nelle lingue indoeuropee, possiede un significato – nato forse da una contaminazione delle sue diverse radici – che si lascia sintetizzare intorno all'idea di «presenza perdurante», o di «permanenza», per cui si oppone al divenire. È possibile che, parlando di «verità», e contrapponendo la verità all'opinione, Parmenide pensasse alla scienza (*epistêmê*), intesa come conoscenza di verità necessarie. A ciò potrebbe averlo indotto l'esempio dell'unica scienza forse pienamente sviluppata nella cultura del suo tempo, cioè la geometria.

In ogni caso questa concezione ha delle conseguenze molto importanti, che fanno della filosofia di Parmenide una filosofia diversa da ogni altra. L'essere di cui egli parla, infatti, è un essere eterno, di cui non si può dire né che era né che sarà, ma solo che «è ora», cioè in un presente intemporale; esso, inoltre, non si genera né si corrompe, perché dovrebbe generarsi dal non essere o corrompersi nel non

essere, il quale invece non è. Tale essere inoltre è «uno», «continuo», cioè senza intervalli, «omogeneo», cioè tutto uguale, «compatto», «immobile», «permanente», cioè sempre uguale a se stesso, «finito», nel senso di perfetto, cioè non mancante di nulla, «simile alla massa di una sfera ben rotonda»¹⁰.

Si comprende come, a causa di queste caratteristiche, l'essere di Parmenide sia stato considerato una specie di Dio, unico ed eterno, simile a quello delle religioni monoteistiche (questo del resto era il pensiero di Senofane, maestro o amico di Parmenide), con la differenza però che accanto a questo Dio, per Parmenide, non esiste niente altro, e quindi in un certo senso tutto è Dio. Il mondo della molteplicità e del divenire, di cui abbiamo esperienza attraverso i sensi, per Parmenide è oggetto non di vera conoscenza, ma soltanto di opinione (*doxa*) del tutto priva di verità, cioè non possiede alcuna vera realtà. Il mondo sensibile, secondo Parmenide, è mera apparenza; di esso cerca di rendere ragione, nella seconda parte del suo poema, attraverso una complessa spiegazione che chiama in causa due principi opposti, la luce e le tenebre.

Tra i discepoli di Parmenide qualcuno, come Zenone, tenterà di dimostrare, mediante i famosi argomenti di Achille e la tartaruga, della freccia, dello stadio, ecc., che il movimento non esiste e che non esiste nemmeno la molteplicità. La conclusione è che tutte le cose si riducono ad una sola, l'essere immobile e unico. Qualcun altro, come Melisso, interpreterà l'eternità dell'essere di Parmenide come durata in un tempo infinito e vi aggiungerà l'infinità nello spazio, rivelando in tal modo la tendenza a considerare tale essere come materiale. Per questo motivo Aristotele dirà che, mentre l'essere di Parmenide è «uno secondo la nozione», cioè ha un unico significato, ma non è materiale, quello di Melisso è «uno secondo la materia», cioè è un'unica massa di materia¹¹. In tutte queste dottrine non è il caso di parlare di «regioni» dell'essere e, se si deve cercare una risposta alla domanda «che cos'è l'essere?», formulata da Aristotele, tale risposta sarà la seguente: «l'essere è una cosa sola, cioè l'essere stesso».

La concezione parmenidea dell'essere come unico, omogeneo e tutto uguale, si è scontrata, nell'ambito della filosofia precedente a Platone, con la negazione radicale dell'essere, della sua pensabilità e della sua dicibilità ad opera di Gorgia. Questi nel trattato *Sul non essere, ovvero sulla natura* sostenne tre famose tesi, che sono il contrario esatto di quelle sostenute da Parmenide, vale a dire: 1) l'essere non è; 2) se anche fosse, non potrebbe essere pensato; 3) se anche potesse essere pensato, non potrebbe essere detto, cioè comunicato.

Come si desume dal trattato attribuito ad Aristotele *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, che è la più antica testimonianza relativa al suo pensiero, Gorgia sosteneva la tesi che l'essere non è con vari

argomenti, desunti per lo più dai filosofi precedenti e consistenti nel mostrare le contraddizioni tra le concezioni dell'essere da questi professate. Ma prima di addurre questi argomenti Gorgia aveva formulato una propria dimostrazione di tale tesi, la quale suonava così:

Se il non essere è non essere, il non essere non sarà nulla di meno dell'essere. Il non essere, infatti, è non essere, così come l'essere è essere, sicché le cose non saranno per nulla essere più che non essere¹².

In altre parole, osserva Gorgia, se il non essere non è nulla meno dell'essere, allora esso è allo stesso titolo per cui l'essere è; ma, poiché l'essere è l'opposto del non essere, se il non essere è, allora l'essere non è, come volevasi dimostrare.

Qui, come si vede, Gorgia argomenta partendo esattamente dalle premesse poste da Parmenide, ossia che l'essere è essere, che il non essere è non essere, e che essere e non essere sono tra loro opposti. Il suo argomento consiste nel rilevare che la semplice identità con se stesso non conferisce all'essere nessun primato rispetto al non essere, perché essa vale anche per quest'ultimo, e dunque consente in definitiva l'identificazione tra i due opposti, ossia proprio ciò che Parmenide voleva evitare. È singolare la coincidenza tra questa argomentazione e quella messa in atto da Hegel all'inizio della sua *Logica*, dove l'essere e il non essere vengono ugualmente identificati. Hegel tuttavia indica anche la ragione di questa identificazione, cioè l'assoluta indeterminatezza del concetto di essere, che equivale all'assoluta indistinzione dei suoi significati.

In Parmenide, come in Gorgia, non esiste alcuna distinzione tra i diversi significati che possono appartenere all'essere e al non essere: ciò consente a Gorgia di confondere il significato copulativo con quello esistenziale, cioè di concludere che, se il non essere è non essere, esso è qualcosa, dunque esiste. Tale confusione sarà smascherata solo da Aristotele, grazie proprio alla sua teoria della distinzione tra i significati dell'essere. Questi infatti osserverà, con probabile allusione a Gorgia:

l'essere qualcosa (*to einai ti*) e l'essere [puro e semplice] non sono lo stesso, poiché non è vero che, se il non essere è qualcosa, esso sia anche semplicemente (*kai estin haplôs*)¹³.

La seconda tesi di Gorgia, cioè che l'essere non può essere pensato, veniva da lui dimostrata nel modo seguente: ciò che non è, può essere pensato, come ad esempio Scilla o la Chimera, che non sono e tuttavia sono da noi pensate; ma ciò che è, essendo l'opposto di ciò che non è, deve avere proprietà opposte, perciò, se ciò che non è può essere pensato, ciò che è non può essere pensato¹⁴. La stessa dimostrazione è riferita nel *De Melisso, Xenophane, Gorgia* come segue: se solo l'essere

può essere pensato, allora tutto ciò che può essere pensato deve essere, compreso il non essere; infatti noi possiamo pensare dei cocchi che corrono a gara sulla superficie del mare, dunque questo deve essere, mentre esso è manifestamente falso, cioè non è¹⁵. Insomma, sostiene Gorgia, la tesi di Parmenide, che identifica l'essere con ciò che può essere pensato, porta a negare l'esistenza del falso, il che è assurdo. Dunque non è vero che solo l'essere può essere pensato.

Gorgia dimostra la terza tesi – «l'essere non può essere detto, cioè comunicato» – mediante l'osservazione che le parole non comunicano le cose, perché sono anch'esse cose e, come tali, sono diverse dalle cose che dovrebbero comunicare: per esempio la parola che dovrebbe comunicare un colore è diversa dal colore, perché questo si vede, mentre quella si ode. Dunque gli uomini non possono comunicarsi tra di loro le cose che percepiscono¹⁶. Come si vede, qui Gorgia ignora, o deliberatamente trascura, il carattere semantico delle parole, cioè la loro capacità di significare cose diverse da se stesse. Questo lo induce a fare del linguaggio, anzi del discorso (*logos*), una realtà chiusa in se stessa, che non allude ad altro, e ha pertanto un valore assoluto, come si desume dalla famosa affermazione contenuta nell'*Encomio di Elena*, secondo la quale Elena di Troia non fu colpevole dell'abbandono del marito, perché fu sedotta dal discorso di Paride, e

il discorso è un grande signore (*dunastês mega*), che con un corpo piccolissimo e invisibilissimo riesce a compiere cose divinissime¹⁷.

La dottrina del *logos* avanzata da Gorgia giustifica la grande importanza da lui attribuita alla retorica, che è appunto l'arte di produrre discorsi, i quali non comunicano l'essere, ma per così dire lo creano, e quindi ne prendono il posto. Se Parmenide ha creato l'ontologia, Gorgia la sostituisce, come è stato osservato, con la «logologia»¹⁸.

2. Platone: le regioni dell'essere

Non solo Parmenide, ma anche Platone definisce l'essere in senso proprio come ciò che non muta ed è sempre uguale a se stesso. Egli tuttavia introduce nella sua concezione dell'essere due importanti novità rispetto a quella di Parmenide: l'essere in senso proprio, pur essendo immutabile, non è uno, ma molteplice, cioè è costituito da una molteplicità di enti, diversi l'uno dall'altro; inoltre, ciò che non è in senso proprio, vale a dire ciò che muta, ciò che diviene, non è puro nulla, o semplice apparenza, come per Parmenide, bensì è anch'esso essere, sia pure in un grado inferiore. Soprattutto nei dialoghi della maturità, dove espone la cosiddetta dottrina delle Idee, Platone divide infatti l'essere in due regioni: 1) quella dell'essere immutabile, che è di per se stesso, e 2) quella dell'essere mutevole, che «è» solo grazie al suo rapporto con il primo.

Platone riesce a concepire l'essere in senso proprio come immutabile e al tempo stesso come molteplice, perché lo considera non soltanto come essere puro e semplice, senza ulteriori specificazioni, bensì come «essere qualcosa» (*einai ti*), per esempio essere bello, essere buono, ecc. Ora, ciò che è bello può essere bello sempre, oppure essere bello in un momento e non esserlo in un altro. Solo il primo di questi due enti, per Platone, è veramente bello, cioè è «il bello stesso» (*auto to kalon*), quello che può essere detto bello con verità. In generale, per Platone, una cosa è quello che è solo quando lo è sempre, e quindi può essere conosciuta come tale in modo sicuro; al contrario, di ciò che non è mai allo stesso modo non si può dire che sia veramente quello che è, né si può avere conoscenza sicura, cioè stabile¹⁹.

Le cose che sono sempre quello che sono, cioè «il bello stesso», «il buono stesso», «il giusto stesso», sono chiamate da Platone «Idee» e formano la cosiddetta *ousia*, sostantivo astratto derivato dal participio presente del verbo *einai* («essere»), traducibile con «essenza», «sostanza», o «realtà». Di esse Platone afferma che «sono quanto più è possibile» (*einai hōs oion te malista*) ciò che sono, ossia che possiedono la caratteristica di cui sono espressione nel grado più alto, ovvero in modo perfetto²⁰. Ad esempio «il bello stesso» è bello quanto più è possibile, cioè in grado massimo. Evidentemente esso è tale rispetto a ciò che, pur essendo bello, non è il bello stesso, e dunque è bello in un grado inferiore. Quest'ultimo è il bello mutevole, cioè l'insieme delle cose esistenti nel mondo sensibile che ora acquistano ora perdono la loro bellezza senza possederla in maniera piena.

Per Platone esistono quindi «due generi di enti» (*duo eidê tôn ontôn*), l'uno invisibile e l'altro visibile. Il primo è ad esempio «il bello stesso», ovvero «la realtà stessa (*autê hê ousia*) della quale diamo il discorso

dell'essere (*logon... tou einai*)», definendo in modo stabile «ciò stesso che ciascuna cosa è» (*auto hekaston ho esti*); il secondo è «ciascuna delle molte cose belle, uomini, cavalli, vestiti o altre cose simili», che hanno lo stesso nome delle prime e sono percepite per mezzo dei sensi²¹.

Il rapporto tra questi due generi è espresso da Platone mediante il concetto di «partecipazione» (*methexis*), ovvero di «presenza» (*parousia*), o di «comunanza» (*koinônia*). Egli infatti afferma che, «se c'è qualche altra cosa bella all'infuori del bello stesso, per nessun'altra ragione essa è bella, se non perché partecipa (*metekhei*) di quel bello»; oppure che «niente altro la rende bella, se non la presenza o la comunanza di quel bello»²². Non è chiaro che cosa significhi esattamente «partecipare»: probabilmente prendere parte a qualcosa, o avere in sé una parte di qualcosa, o avere qualcosa in comune con qualcosa. Ma è chiaro che le cose sensibili hanno certi caratteri perché, in un certo senso, li ricevono, o ne ricevono una parte, dalle Idee, le quali li possiedono in grado perfetto e dunque superiore. La differenza, tuttavia, che si stabilisce in virtù della partecipazione è una differenza di grado, non di qualità: per esempio ciò che distingue il bello stesso dalle cose belle percepibili con i sensi è il grado di bellezza, che nel primo è massimo e nelle seconde è inferiore.

Altrove Platone caratterizza il rapporto tra le Idee e le realtà sensibili mediante il concetto di «imitazione» (*mimêsis*). Ad esempio nel *Timeo* egli distingue «ciò che è sempre e non diviene mai», ossia il mondo delle Idee, da «ciò che diviene sempre e non è mai», ovvero da «ciò che si genera e si corrompe», ossia il mondo sensibile, ed afferma che il primo costituisce il modello (*paradeigma*) di cui si è servito il Demiurgo per fabbricare il secondo. In tal modo, il mondo sensibile non è altro che immagine (*eikôn*) del mondo delle Idee²³. Non sembra che tra la partecipazione e l'imitazione ci siano molte differenze: l'immagine partecipa del modello, nel senso che possiede i medesimi caratteri che il modello ha in grado massimo, ma li ha in grado inferiore.

La differenza tra i due generi di essere è esposta con la massima chiarezza nella *Repubblica*, dove Platone indica l'insieme delle Idee con l'espressione «ciò che è perfettamente» (*pantelôs on*), o anche «ciò che è puramente» (*eilikrinôs on*), aggiungendo che esso è «perfettamente conoscibile» (*pantelôs gnôston*), cioè è oggetto di scienza (*epistêmê*), e lo contrappone a «ciò che non è per nulla» (*to mêdamei on*), cioè al non essere, il quale è «completamente inconoscibile» (*pantêi agnôston*). Le cose sensibili invece sono qualcosa di intermedio (*metaxu*) tra l'essere perfetto e il non essere, e sono oggetto dell'opinione (*doxa*)²⁴, ovvero di una conoscenza anch'essa intermedia tra la scienza e l'ignoranza. Rispetto a Parmenide, dunque,

Platone rivaluta in qualche misura il mondo sensibile, perché ne fa una specie di via di mezzo tra l'essere e il non essere, distinguendolo da quest'ultimo. In sintonia con Parmenide, invece, Platone considera l'essere come il solo oggetto di scienza, cioè di conoscenza necessariamente vera, e il mondo sensibile come oggetto di opinione, cioè di una conoscenza che può essere tanto vera quanto falsa.

A che cosa si deve la tesi platonica (e prima ancora parmenidea) dell'immutabilità dell'essere? Assai probabilmente essa dipende dalla concezione della scienza come *epistêmê*. La scienza, infatti, è conoscenza di rapporti immutabili: di essi si può dire soltanto che «sono», mentre non avrebbe senso dire che «erano» o «saranno». Per esempio il teorema di Pitagora asserisce che, in un triangolo rettangolo, la somma dei quadrati dei cateti è uguale al quadrato dell'ipotenusa. Qui non avrebbe senso dire che «era» uguale o che lo «sarà»: bisogna dire che lo «è», e che non può non esserlo, esattamente come insegnava la dea di Parmenide nella sua prima via.

Ma nella *Repubblica* Platone non si limita a distinguere due generi di essere, ma allude anche a qualcosa che è «al di sopra dell'essere», cioè all'Idea del Bene, «il più grande oggetto di conoscenza» (*megiston mathêma*) per i filosofi, la quale svolge nei confronti delle Idee le stesse funzioni che il sole svolge nei confronti delle realtà sensibili.

Per le realtà conosciute – afferma Platone – non solo il loro essere conosciute deriva dal Bene, ma anche il loro essere e la loro essenza (*to einai te kai tèn ousian*) derivano da quello, non essendo il Bene un'*ousia*, ma qualcosa che ancora al di là dell'*ousia* la supera per anzianità e potenza²⁵.

L'Idea del Bene non è solo un'Idea, ma è anche principio di tutte le Idee, cioè appunto causa del loro essere (*einai*); perciò, se le Idee sono l'essere, essa è al di sopra dell'essere, nel senso che è più dell'essere. Più avanti, infatti, Platone dichiara esplicitamente che essa è «il principio del tutto» (*tên tou pantos arkhên*), cioè non solo il principio delle Idee, ma anche il principio della realtà sensibile. Se le Idee sono causa delle cose sensibili, allora, l'Idea del Bene – che è causa di tutte le Idee – è anche causa della realtà sensibile. Ma, poiché l'Idea del Bene è pur sempre un'idea, che possiede in grado massimo la proprietà di cui è causa nelle altre cose, la sua differenza rispetto ad ogni altro essere è pur sempre una differenza di grado.

Nel *Timeo* Platone allude anche ad un «terzo genere» (*triton genos*) di essere, oltre al mondo delle Idee e al mondo delle cose: si tratta del «ricettacolo» (*hupodokhê*) di tutto ciò che si genera²⁶, ossia dello «spazio» (*khôra*) in cui si collocano le realtà sensibili. Anche questa realtà «è sempre»²⁷, come i modelli intelligibili delle cose, ma essa è «difficile e oscura», attingibile non per mezzo dei sensi, ma di un «ragionamento bastardo», per cui è meglio astenersi dal precisare quale sia il suo tipo di realtà.

Il dialogo in cui Platone tematizza più esplicitamente la questione dell'essere è il *Sofista*, che per questa ragione fu indicato tradizionalmente anche col titolo *Sull'essere*. Qui Platone sembrava riallacciarsi direttamente alla critica rivolta da Gorgia a Parmenide. Come si ricorderà, Gorgia aveva sostenuto non solo che l'essere non è, ma anche che non può essere pensato né detto, andando contro il ferreo principio stabilito da Parmenide, per cui solo l'essere può essere pensato e detto. Per contrapporsi a Gorgia, Platone apporta alcune importanti correzioni alla dottrina di Parmenide, che inducono il protagonista del dialogo, un Eleate e quindi un figlio ideale di Parmenide, a parlare di «parricidio». L'ultima, e conclusiva, definizione del «sofista», cui Platone giunge nella prima parte del dialogo, è quella di «creatore di apparenze», cioè di incantatore capace di fare apparire ciò che non è²⁸. Ma come può il sofista produrre il falso, se ciò che non è non esiste? Per contrastare Gorgia occorre ammettere l'esistenza del falso, e cioè di un discorso che pensa e dice ciò che non è. La possibilità di un discorso del genere è infatti attestata dall'esistenza stessa del sofista. Perciò Platone fa dire all'Eleate che, «per difenderci», bisogna infrangere il divieto di Parmenide, il che equivale a compiere un parricidio, «e imporre con la forza che il non essere in un certo senso (*kata ti*) è, e l'essere in un certo senso (*pêi*) non è»²⁹.

Ma, per mostrare come ciò sia possibile, è necessario anzitutto esaminare che cos'è l'essere e vedere come la filosofia precedente abbia definito «quanti e quali siano gli enti». Per quanto riguarda il primo problema, cioè quanti siano gli enti, Platone riferisce e critica sia la posizione dei monisti (gli Eleati), sia quella dei dualisti (che riducono tutte le cose a due contrari), manifestando una preferenza per quella dei pluralisti (Empedocle). Per quanto riguarda il secondo, egli riferisce e critica sia la posizione degli «amici delle Idee», cioè di coloro che concepiscono l'essere esclusivamente come incorporeo ed immobile, sia quella dei «figli della terra», cioè di coloro che lo concepiscono esclusivamente come corporeo e mobile.

Agli «amici delle Idee» e ai «figli della terra» Platone oppone la sua concezione dell'essere come ciò che possiede la potenza sia di fare che di subire. Da essa consegue che i corpi, per poter agire, devono possedere l'anima, la quale è incorporea, e che le Idee, per poter essere conosciute, devono presupporre anch'esse l'esistenza dell'anima, la quale è mobile. Dunque, conclude Platone, «in ciò che è perfettamente (*to pantelôs onti*)» devono essere presenti il pensiero, perché le Idee devono poter essere conosciute, la vita, perché il pensiero è una forma di vita, ed il movimento, perché la vita è una forma di movimento; cioè, in altre parole, deve essere presente l'anima³⁰.

«Ciò che è perfettamente» corrisponde al mondo delle Idee, di cui si parla nella *Repubblica*. Il fatto che Platone introduca in esso l'anima, e quindi il pensiero, la vita e il movimento, non deve stupire. Nel *Timeo*, dove egli considera il mondo sensibile come un'immagine del mondo delle Idee, concepisce il primo come animato, e pertanto deve concepire come animato anche il secondo, cioè lo stesso mondo delle Idee, definito nei termini di un «vivente perfetto (*to pantelêi zôôi*)»³¹. Entrambe le prime due regioni dell'essere, dunque, sono per Platone animate, cioè viventi.

Ora, se nell'essere perfetto ci sono le Idee, che sono in quiete, e l'anima, che è in movimento, si dovrà dire che nell'essere ci sono tanto la quiete quanto il movimento, cioè che tanto la quiete quanto il movimento sono generi dell'essere. E se ciascuno di questi due generi è diverso dall'altro, ma identico a se stesso, si dovrà dire che nell'essere ci sono anche l'identico e il diverso, cioè che anche l'identico e il diverso, oltre alla quiete e al movimento, sono generi dell'essere. L'essere dunque è costituito, in tutto, da cinque sommi generi, cioè l'essere stesso, che comprende tutti gli altri, l'identico, il diverso, la quiete e il movimento³².

L'ammissione del *diverso* come genere dell'essere appare a Platone come un modo per ammettere che anche il non essere è. Egli osserva infatti che,

quando noi parliamo di «ciò che non è» (*to mê on legômen*), è evidente che noi non parliamo di un opposto di «ciò che è» (*tou ontos*), ma solo di una cosa diversa.

Dunque la negazione, indicata in greco da particelle come *mê* e *ou*, non significa opposizione (o contrarietà), ma soltanto diversità³³. E tuttavia, se il diverso è, e il non essere coincide col diverso, allora si deve concludere che anche il non essere è. Ma questa conclusione è precisamente la violazione del divieto di Parmenide, il quale prescriveva di tenere lontano il pensiero dalla via che fa essere ciò che non è. Come tale, infatti, la percepisce Platone, che a questo punto cita di nuovo il fr. 7 di Parmenide e fa dire all'Eleate-parricida:

non solo abbiamo dimostrato che sono le cose che non sono, ma siamo giunti persino a scoprire quel genere che è proprio di ciò che non è (*tou mê ontos*)³⁴.

Si può dire che, per mezzo di questa dottrina, Platone abbia superato la concezione dell'essere propria di Parmenide? In un senso sì ed in un altro no. L'ha certamente superata, perché ha concepito l'essere non più come uno, cioè indifferenziato e omogeneo, ma come molteplice, cioè differenziato, eterogeneo. Tuttavia le differenze interne all'essere sono dovute, secondo Platone, al fatto che le cose partecipano tanto al genere dell'essere, grazie a cui sono, quanto al genere del diverso, grazie a cui sono diverse le une dalle altre. Il

genere del diverso comporta la molteplicità e la differenziazione, ma esso, in quanto genere distinto dall'essere, è non essere. Del non essere, sia pure inteso come diverso, Platone infatti afferma:

la natura del diverso come quinto fra i generi da noi prescelti... è diffusa attraverso tutti gli altri; infatti ciascuno di essi è diverso dagli altri non per sé, ma per il fatto che partecipa al carattere proprio del diverso³⁵.

Dunque l'essere è differenziato non per se stesso, ma in quanto partecipa del non essere. Sotto questo aspetto Platone sembra mantenere la concezione dell'essere propria di Parmenide, secondo la quale l'essere, di per se stesso, è uno e indifferenziato. Per poterlo differenziare, Platone è costretto a ricorrere al non essere, cioè a compiere il «parricidio».

3. Aristotele: l'essere si dice in molti modi

La prima affermazione della molteplicità dei significati (o multivocità) dell'essere, in aperta polemica con la tesi eleatica della sua unicità (o univocità di significato), si è avuta con Aristotele. Se, come asseriscono gli Eleati, l'essere è uno e immobile, si domanda Aristotele, come è possibile la fisica, ovvero la scienza dei movimenti dei corpi naturali? Nel libro I della *Fisica*, egli critica Parmenide e Melisso affermando che «l'essere si dice in molti sensi (*pollakhôs legetai to on*)»³⁶, ovvero che «in molti sensi si dice anche l'uno (*to hen*), allo stesso modo dell'essere»³⁷.

Anzi egli afferma che l'errore di Parmenide sta anzitutto nelle premesse del suo discorso, poiché egli

assume che l'essere si dica semplicemente (*haplôs*, cioè indistintamente, indifferenziatamente), mentre esso si dice in molti sensi³⁸.

La multivocità dell'essere a cui Aristotele qui allude non è semplicemente il fatto che il verbo «essere» è usato nei quattro modi enumerati in quella specie di «dizionario» filosofico che è il libro V della *Metafisica*, cioè: 1) l'essere per accidente (*to on kata sumbebêkôs*), vale a dire il verbo «essere» usato come sinonimo di «accadere» (*sumbebêkenai*); 2) l'essere per sé (*to on kath'hauto*), vale a dire il verbo «essere» usato per dire proprio ciò che una cosa è; 3) l'essere come vero, cioè il verbo «essere» usato per indicare che un enunciato è vero (*hoti alêthês*), e il non essere usato per indicare che è falso; 4) l'essere da un lato in potenza e dall'altro in atto (*to on to men dunamei to d'entelekheiai*). La multivocità cui Aristotele allude nella sua critica a Parmenide è quella che riguarda l'essere per sé:

sono dette essere per sé (*kath'hauta einai*) tutte quelle cose che le figure della predicazione significano, poiché in quanti modi l'essere si dice, in altrettanti esso significa³⁹.

Qui evidentemente Aristotele si riferisce all'uso del verbo «essere» come predicato, ovvero come copula seguita da un predicato nominale, mirante a dire ciò che una cosa è, ossia a indicare il modo di essere che le appartiene. Ciò risulta chiaro dagli esempi da lui portati: «non c'è differenza infatti tra l'enunciato 'uomo è fiorente di salute' e l'enunciato 'uomo fiorisce di salute', né tra l'enunciato 'uomo è camminante o tagliante' e l'enunciato 'uomo cammina o taglia'»⁴⁰. Insomma il verbo «essere», a seconda del predicato con cui viene unito, può avere lo stesso significato di qualsiasi altro verbo. Per questo motivo, esso ricopre necessariamente una molteplicità di significati, almeno tanti quanti sono i generi di predicati a cui esso si unisce. La funzione di «vicario universale», propria del verbo «essere»,

non conduce così all'affermazione della sua unità, come in Parmenide, bensì proprio a quella della sua molteplicità.

Aristotele sembra dare per scontata questa molteplicità dei significati del verbo «essere», allo stesso modo in cui gli risulta ovvia l'esistenza di enti diversi tra loro: egli infatti la menziona diverse volte nei suoi scritti, per lo più senza darne una giustificazione. C'è tuttavia un passaggio della *Metafisica*, l'unico in tutto il *corpus aristotelicum*, in cui è contenuta una giustificazione della multivocità dell'essere. Si tratta del passo in cui Aristotele critica la tesi platonico-accademica, secondo la quale l'essere e l'uno sarebbero dei generi, precisamente i generi primi, o sommi, cioè più universali. In questo passo probabilmente egli si riferisce alle cosiddette «dottrine non scritte», nelle quali – come si apprende dalla relazione fattane dallo stesso Aristotele nel I libro della *Metafisica* – Platone avrebbe posto come principio delle Idee il principio dei numeri, cioè l'Uno. Non è difficile tuttavia riconoscere anche in questo principio l'Idea del Bene della *Repubblica*, o l'essere come genere del *Sofista*, o l'«uno che è» del *Parmenide*.

Concepire l'essere come un genere, secondo Aristotele, equivale a concepirlo come un predicato dotato di un unico significato. Il significato filosofico di «genere», infatti, distinto da quello comune di «stirpe», è «costitutivo primo delle definizioni, contenuto nell'essenza, le cui qualità si dicono differenze»⁴¹, per cui, ad esempio, «animale» è il genere di «uomo», di «cavallo» e di «bue». Inteso in questo senso, il genere è una specie di sostrato, o di materia, a cui le differenze si aggiungono; esso di per se stesso è indifferenziato, unico, in quanto unisce specie di cose tra loro diverse, le accomuna, esprimendo quanto esse hanno di identico.

L'argomento cui con i Platonici, sempre secondo Aristotele, identificavano il principio di tutto con l'essere e l'uno, intesi come generi, è il seguente: se principi a maggior titolo sono sempre gli universali – premessa che sta alla base già della dottrina delle Idee –, è evidente che principi saranno i generi più elevati, poiché questi si predicano di tutte le cose. Di conseguenza l'Essere e l'Uno – che a questo punto è giusto scrivere con l'iniziale maiuscola – saranno principi delle cose, perché soprattutto questi si predicano di tutte⁴². La critica che Aristotele oppone a tale argomento è la seguente:

Ma non è possibile che né l'Uno né l'Essere siano un genere unico degli enti. È necessario, infatti, che le differenze di ciascun genere siano, e che ciascuna differenza sia una. D'altra parte è impossibile che [...] il genere senza le sue specie si predichi delle sue differenze. Ne segue che, se l'Essere e l'Uno sono generi, nessuna differenza potrà né essere né essere una⁴³.

Aristotele, insomma, concorda con Platone sul fatto che l'essere e l'uno si predicano di tutte le cose, ma proprio per questo egli esclude che possano essere dei generi, perché l'essere e l'uno, predicandosi di

tutto, si predicano anche delle proprie differenze, mentre ciò non è consentito ai generi. Se l'essere e l'uno fossero dei generi, argomenta per assurdo Aristotele, essi non potrebbero più predicarsi delle proprie differenze; dunque, esse non esisterebbero affatto e tutte le cose risulterebbero indifferenziate, cioè si ridurrebbero a una sola, precisamente come accadeva nella concezione di Parmenide. Ciò significa che l'essere e l'uno non sono sostrato, o materia, di differenze che si aggiungano ad essi, ma sono di per se stessi differenziati, cioè non esprimono solo ciò che accomuna tutte le cose, come fanno i generi, ma anche ciò che le distingue, come fanno le differenze.

Qual è, dunque, la differenza nella concezione dell'essere e dell'uno propria di Platone e di Aristotele? Per il primo, l'Essere e l'Uno, proprio perché sono dei generi, cioè esprimono sempre lo stesso aspetto delle cose, possono essere ipostatizzati, cioè concepiti come enti sussistenti in se stessi, così come lo sono tutti gli altri generi nel momento in cui vengono ad essere delle Idee. Per Aristotele ciò non è possibile.

Platone e i Pitagorici affermano che l'Essere e l'Uno non sono nient'altro che Essere ed Uno, e che appunto questa è la loro natura, ritenendo che la loro sostanza sia l'essenza stessa dell'Uno e dell'Essere⁴⁴.

In tal modo l'Essere e l'Uno vengono ad essere «l'Essere stesso» (*auto on*, in latino *esse ipsum*) e «l'Uno stesso» (*auto hen, unum ipsum*), così come le altre Idee sono il Bello stesso, il Bene stesso, ecc.:

se esistono l'Essere stesso e l'Uno stesso, è necessario che la loro sostanza (*ousia*, che vale anche come «essenza») sia l'uno e l'essere; infatti ciò di cui essi si predicano non è altro da essi, ma è lo stesso uno e lo stesso essere⁴⁵.

Ci troviamo così di fronte a quella che forse è la prima formulazione della dottrina dell'Essere necessario, e cioè dell'ente – l'Essere o l'Uno – che esiste per essenza e che dunque non può non essere. Tale dottrina avrà una fortuna immensa nella storia della filosofia. Essa sarà ripresa infatti da Filone di Alessandria (che interpreterà l'«io sono» di Esodo III, 14 come identificazione di Dio con l'Essere), dal platonismo medio (per Plutarco «essere» è il nome di Dio), dal neoplatonismo (dove Plotino ipostatizzerà l'Uno e Porfirio l'Essere), e infine dai Padri della Chiesa (Agostino, pseudo-Dionigi) e dai filosofi musulmani (Avicenna) e cristiani (Tommaso d'Aquino), che concepiranno tutti Dio come l'*Esse ipsum subsistens*.

Ma ciò che non viene sempre ricordato, nemmeno da quei filosofi medievali, musulmani e cristiani, che si richiamano esplicitamente ad Aristotele, è che lo Stagirita respinse decisamente questa dottrina.

D'altra parte, se esiste qualcosa che è l'Essere stesso e l'Uno stesso, sarà molto difficile comprendere come possa esistere qualcos'altro oltre i medesimi, cioè come gli esseri possano

essere più di uno. Infatti, ciò che è altro dall'essere, non è: di conseguenza, si verrà necessariamente a cadere nella dottrina di Parmenide, per cui tutti quanti gli esseri costituiscono un'unità e questa è l'essere⁴⁶.

Nell'osservare che ciò che è altro dall'essere (*heteron tou ontos*), cioè il diverso, non è, Aristotele sembra riecheggiare Platone, il quale nel *Sofista* aveva affermato: «la natura del diverso [...] proprio essa è realmente 'ciò che non è'»⁴⁷. Ma la ragione per cui il diverso dall'essere non è, è il fatto che esiste qualcosa che è l'Essere stesso, cioè il fatto che l'Essere è considerato come un genere, e quindi è inteso come univoco.

La conseguenza di questa dottrina, additata da Aristotele, è terribile: è infatti la ricaduta nel monismo parmenideo, che Platone aveva cercato in tutti i modi di evitare, moltiplicando l'essere e differenziandolo. Il famoso «parricidio» nei confronti di Parmenide è giudicato da Aristotele del tutto insufficiente, per il persistere, in Platone, di una concezione univocistica dell'essere, la quale lo induce a far dipendere le differenze, e quindi la molteplicità, dal non essere. Ciò che non tutti i filosofi «aristotelici» della scolastica, sia musulmana che cristiana, hanno percepito con chiarezza, è che alla stessa conseguenza va incontro, certamente contro l'intenzione dei suoi sostenitori, l'ammissione di un *Esse ipsum subsistens*, perché, per poter ipostatizzare l'essere, essa deve presupporre che l'essere sia un genere, cioè che abbia un solo significato.

La conferma che questa critica a Platone esprime veramente il pensiero di Aristotele e non è soltanto un artificio dialettico, come potrebbe far pensare la sua collocazione nel libro III della *Metafisica*, il libro aporetico e quindi dialettico per eccellenza, è il fatto che essa ritorna in altri passi di Aristotele, ma soprattutto nel libro XIV, dove è accompagnata da un riferimento inequivocabile al *Sofista*. Qui infatti, criticando la dottrina platonico-accademica che pone l'Uno e la Diade indefinita come principi delle Idee, e quindi delle cose, Aristotele afferma:

Le ragioni della deviazione verso queste cause sono molte, la principale però sta nel fatto che essi hanno posto il problema in termini antiquati (*to aporêsai arkhaikôs*). Infatti, essi ritennero che tutte le cose si sarebbero dovute ridurre a un'unità, cioè all'essere stesso (*auto to on*), se non si fosse risolta e confutata l'affermazione di Parmenide «infatti non riuscirai mai a far sì che il non essere sia», e ritennero che fosse necessario dimostrare che il non essere è: in tal caso, infatti, gli esseri deriveranno dall'essere e da un qualcos'altro diverso dall'essere, se, appunto, sono molti⁴⁸.

Il riferimento al *Sofista* è rivelato dalla citazione del fr. 7 di Parmenide, lo stesso che, come abbiamo visto, Platone nel *Sofista* cita ben due volte. E la critica che Aristotele rivolge a questa posizione è sempre la stessa, cioè: «l'essere si dice in molti sensi»⁴⁹, questa volta arricchita dall'ulteriore osservazione che «anche il non essere si dice in

molti sensi, poiché così si dice anche l'essere»⁵⁰.

I molti significati dell'essere, secondo Aristotele, corrispondono alle categorie, cioè alle «figure della predicazione», ai generi dei predicati. A proposito dell'essere per sé, infatti, egli afferma:

Poiché, dunque, alcuni dei predicati significano l'essenza, altri la qualità, altri la quantità, altri la relazione, altri l'agire e il patire, altri il dove ed altri in quando: ebbene, l'essere ha significati corrispondenti a ciascuno di questi⁵¹.

Queste dunque sono le «regioni» dell'essere distinte da Aristotele, diverse tra loro e irriducibili ad un genere unico, anche se non completamente prive di unità e quindi di ordine. Tali regioni dell'essere non sono gradi diversi di una stessa realtà, digradanti verso il non essere, ma sono realtà tra loro qualitativamente diverse, di cui l'essere si predica sempre a pieno titolo.

L'unità esistente, secondo Aristotele, tra le diverse categorie, che impedisce al termine «essere» di essere puramente equivoco, e quindi impedisce agli enti di essere totalmente «omonimi» (vale a dire aventi in comune nient'altro che il nome), dipende dal fatto che tra le categorie ve n'è una, quella dell'essenza, o della sostanza (*ousia*), che funge da punto di riferimento per tutte le altre. Tutte le altre sono in relazione ad essa, ovviamente stando ciascuna in una relazione diversa. Subito dopo avere affermato l'esistenza di una scienza che studia l'essere in quanto essere e le proprietà che gli appartengono, Aristotele così enuncia la dottrina della «relazione ad uno» (*pros hen*):

L'essere si dice in molti sensi, ma sempre in riferimento ad una unità (*pros hen*) e ad una realtà determinata. L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo «sano» tutto ciò che si riferisce alla salute [...] o «medico» tutto ciò che si riferisce alla medicina [...]: alcune cose sono dette essere perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici, sia della sostanza sia di ciò che si riferisce alla sostanza⁵².

La sostanza gode di un primato rispetto alle altre categorie, per cui può essere detta anche «ciò che è a maggior ragione» (*mallon on*), «ciò che è primariamente» (*prôtôs on*), o «ciò che è semplicemente» (*on haplôs*), vale a dire senza ulteriori qualificazioni (*ou ti on*)⁵³. Essa tuttavia non è l'essere stesso, cioè non è il genere di cui le altre categorie siano le specie, non è insomma l'universale «essere», bensì è soltanto il primo dei generi dell'essere. Il suo primato si configura anzitutto come priorità ontologica, o «naturale», nel senso che l'essere della sostanza è la condizione dell'essere di tutte le altre categorie; ma anche come priorità logica, nel senso che nella definizione di tutte le altre categorie è contenuto un riferimento alla sostanza⁵⁴. Se la priorità ontologica significa che nessuna delle altre categorie può esistere separatamente dalla sostanza, la priorità logica significa che

nessuna delle altre categorie può essere pienamente compresa senza la sostanza. La sostanza dunque è condizione dell'essere e dell'intelligibilità delle altre categorie, è il primo ontologico e logico insieme⁵⁵.

Tuttavia anche le sostanze sono molte, non solo nel senso che ve ne sono molte specie, ma anche nel senso che ve ne sono molti generi, precisamente tre: le sostanze mobili corruttibili, cioè i corpi terrestri, le sostanze mobili e incorruttibili, cioè i corpi celesti, e le sostanze immobili e immateriali, cioè i motori dei cieli⁵⁶. Questi ultimi, in quanto cause di movimenti eterni, sono puro atto, perciò sono detti «sostanze prime»⁵⁷. Il primo di essi, cioè il motore del primo cielo, in quanto è anche causa del movimento di tutti gli altri, i quali sono a loro volta causa della generazione e della corruzione delle sostanze corruttibili, è detto da Aristotele «il primo tra gli enti»⁵⁸. È chiaro che si tratta di un primato ontologico, cioè concernente l'essere, nel senso che il primo motore immobile, identificato da Aristotele con il dio supremo, è condizione dell'essere di tutti gli altri enti. Si tratta, naturalmente, non di un essere assoluto, cioè della semplice esistenza, perché Aristotele rifiuta la nozione di creazione, bensì di un essere sempre qualificato, cioè l'essere eternamente mossi, nel caso dei corpi celesti, e l'essere generati, nel caso dei corpi terrestri.

Alcuni interpreti hanno tuttavia sostenuto che il primato del primo motore immobile sarebbe anche una priorità di tipo logico, cioè dello stesso tipo di quella posseduta dalla sostanza in generale nei confronti delle altre categorie, cioè una priorità fondata sulla «relazione ad uno». In tal modo il primo motore immobile sarebbe causa non solo dell'essere, ma anche dell'intelligibilità di tutte le altre sostanze e, attraverso queste, di tutti gli altri enti. Esso sarebbe inoltre l'essere nel senso più puro e paradigmatico⁵⁹. Io non sono persuaso di questa interpretazione, che per un verso riporta Aristotele sulle posizioni di Platone, facendo del primo motore immobile una specie di Idea dell'essere, o Essere stesso, e per un altro verso fa di Aristotele un precursore del neoplatonismo, per il quale il primo ontologico coincide col primo logico. Per essere infatti la condizione dell'intelligibilità di tutti gli altri enti, il primo motore immobile dovrebbe essere l'ente più intelligibile di tutti. Ora, in base alla nota distinzione aristotelica tra cose più note e più chiare per noi e cose più note e più chiare per natura, si può dire che le cause prime, e quindi anche i motori immobili, sono le più chiare, cioè le più intelligibili, per natura, ma non per noi⁶⁰. Le sostanze invece sono più intelligibili delle altre categorie non solo per natura, ma anche per noi⁶¹. Dunque la priorità dei motori immobili rispetto alle altre sostanze è diversa dalla priorità delle sostanze rispetto alle altre categorie, cioè è essenzialmente una priorità ontologica, causale, nel senso della

causalità efficiente, non nel senso della causalità formale⁶².

4. Filone e il medioplatonismo: l'Essere è Dio

Nel II secolo a.C., in pieno periodo ellenistico, il re Tolomeo II Filadelfo incaricò un gruppo di intellettuali ebrei emigrati ad Alessandria d'Egitto in seguito alla diaspora, i cosiddetti Settanta, di tradurre dall'ebraico in greco la Bibbia. In tal modo la cultura ellenistica venne a conoscenza di questa raccolta di libri, i più antichi dei quali gli ebrei ritenevano scritti da Mosè: si tratta del cosiddetto Pentateuco (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio), chiamati dagli ebrei la «Legge» (*Torah*). Nell'Esodo si racconta che Dio parlò a Mosè da un roveto ardente, dichiarandogli di essere il Dio dei suoi padri, cioè di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, e promettendo a lui e al suo popolo la liberazione dalla schiavitù d'Egitto. Al che Mosè disse: «Ecco, io andrò dai figli di Israele, e dirò loro: 'il Dio dei padri vostri mi ha mandato a voi'. Se mi domanderanno: 'qual è il suo nome?', che dirò loro?» Dio allora, secondo la traduzione più tradizionale derivata dal greco dei Settanta, avrebbe risposto: «Io sono Colui che è» (*egô eimi ho ôn*), ed avrebbe aggiunto: «ai figli d'Israele dirai così: 'Colui che è, mi ha mandato a voi'».

In realtà pare che l'espressione ebraica *'ehjeh 'asher 'ehjeh* sia un tentativo di spiegare il nome *Jahwè* riconducendolo alla radice *hajâ*, che significa «essere», e, ripetendo due volte la stessa parola, voglia dire semplicemente «io sono quello che sono», cioè io sono sempre con voi, io sono qui. A rigore anche il greco dei Settanta, che usa il participio presente del verbo «essere» nella forma maschile (*ho ôn*), non in quella neutra (*to on*), cerca di esprimere a suo modo la ripetizione; infatti, fu tradotto in latino da san Girolamo con *Ego sum qui sum*, che in italiano corrisponde a «io sono colui che sono». Tuttavia è innegabile che la traduzione dei Settanta introduce nel passo un riferimento al participio del verbo «essere», il quale nella cultura greca, come abbiamo visto, era carico di significato filosofico. Di conseguenza i primi filosofi di lingua greca, che vennero a conoscenza di questa espressione, non esitarono ad interpretarla come se Dio avesse rivelato a Mosè di essere l'Essere stesso.

Questa interpretazione fu inaugurata, per quanto ne sappiamo, da Filone di Alessandria, filosofo di lingua e cultura greca, ma di fede ebraica, vissuto tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. Volendo conciliare la rivelazione biblica con la filosofia greca, egli ritenne che la filosofia platonica fosse quella che più si prestava a tale conciliazione. Come abbiamo visto, Platone era l'unico filosofo greco che ammetteva un'origine del mondo interpretabile come una specie di creazione. Anzi sembra che proprio Filone, come prima di lui altri filosofi di fede ebraica (un certo Aristobulo, probabilmente uno dei Settanta), fosse convinto che Platone aveva attinto la sua dottrina della creazione

proprio dalla Bibbia, cioè da Mosè⁶³. Platone, come testimonia Aristotele, ammetteva un'Idea dell'Essere, l'«Essere stesso» (*auto to on*), consistente in una sostanza, cioè un ente, la cui essenza era lo stesso essere, cioè un essere per essenza. In base al concetto di creazione, introdotto dalla religione ebraica, poteva sembrare perfettamente legittimo concepire Dio, in quanto causa dell'essere, come l'Essere per essenza, e cioè l'Essere stesso, così come Platone aveva concepito l'Idea del Bello, in quanto causa del bello, come «il Bello stesso» (*auto to kalon*), o l'Idea del Bene, in quanto causa del bene, come «il Bene stesso» (*auto to agathon*).

Scrive infatti Filone nell'opera *Il mutamento dei nomi*, per spiegare che Dio è inconoscibile e ineffabile:

Era logica conseguenza che non potesse neppure venire assegnato un nome proprio a Colui che veramente è. Non vedi che al profeta desideroso di sapere quale risposta debba dare a coloro che vogliono conoscere il Suo nome, Egli dice: «Io sono Colui che è (*egô eimi ho ôn*)», il che equivale a: «la mia natura è di essere, non di essere nominato»?⁶⁴

E nell'opera *I sogni sono mandati da Dio*:

Quando il legislatore indaga se vi sia qualche nome da attribuire a Colui che è, riconosce chiaramente che non esiste alcuna denominazione appropriata e che qualsiasi nome gli si dia, si cade in un'improprietà di linguaggio, perché l'Ente (*to on*) per Sua natura non può essere nominato, ma può soltanto essere. Ne è prova la risposta oracolare data a Mosè che domandava se Egli avesse un nome: «Io sono Colui che è»; una risposta così formulata affinché, non essendovi in Dio alcuna cosa che l'uomo riesca ad afferrare, egli ne conosca almeno l'esistenza⁶⁵.

Il fatto che Filone usi le due forme del participio, il maschile e il neutro, come equivalenti, indica che l'aspetto principale del suo concetto di Dio è la più alta denominazione dell'intelligibile inteso al modo di Platone, cioè il vero essere, o l'Essere in senso proprio. Il nome «Colui che è» non è quindi un nome proprio, nel senso che renda dicibile Dio, l'Indicibile in sé, ma rimanda piuttosto al fatto che Dio solo, al contrario degli altri enti, è in senso proprio, mentre ciò che è stato creato da lui soltanto *sembra* essere⁶⁶. Analogamente Platone nel *Timeo*, dialogo ben noto a Filone, aveva detto che

solo alla sostanza eterna conviene, secondo il discorso vero, l'«è» (*to estin*), mentre le cose che si generano nel tempo conviene si dicano «era» e «sarà»⁶⁷.

Dunque «essere», per Filone, significa essere sempre, esistere eternamente, come si addice, secondo Platone, alle Idee e soprattutto all'Idea dell'Essere. Malgrado la critica di Aristotele a questa dottrina – critica peraltro ignota a Filone, il quale non disponeva della *Metafisica* –, il filosofo ebreo la riprende, e la riprende proprio nella forma attestata da Aristotele nella *Metafisica*, il che evidentemente significa che essa era nota anche per altra via o era tradizionalmente attribuita

a Platone.

Ma la stessa concezione, secondo cui Dio è l'Essere, e quindi c'è un Essere per essenza, ricorre anche in filosofi non ebrei, né cristiani, cioè «gentili» o «pagani», che si ispiravano ugualmente a Platone e cercavano di conciliare il platonismo con le esigenze di carattere religioso, emerse dall'incontro tra la filosofia greca e la Bibbia. Si tratta di filosofi come Plutarco di Cheronea e Numenio di Apamea, vissuti entrambi nel II secolo d.C. e ritenuti esponenti del cosiddetto «medioplatonismo», cioè di un platonismo diverso da quello antico di Platone e dei suoi immediati discepoli, nonché da quello che, un secolo più tardi, sarebbe stato il «neoplatonismo». Il «medioplatonismo» era caratterizzato appunto dall'intento di conciliare il platonismo con le varie altre dottrine, tra cui l'aristotelismo, lo stoicismo e una concezione religiosa di carattere monoteistico.

Plutarco scrisse un'opera sulla lettera *E* incisa sul frontone del tempio di Apollo a Delfi, sostenendo che essa significa *Ei*, cioè «tu sei» e nomina quindi l'essenza di Dio, cioè l'essere. Questo essere anche per Plutarco è l'essere propriamente detto, cioè l'essere eterno.

Il Dio è; ed è non secondo un tempo, ma secondo l'eternità: eternità immobile, atemporale, immutabile, nella quale non v'è né prima né dopo, né futuro né passato, né più vecchio né più giovane; ma una soltanto è essa, e col suo unico Ora ha riempito il Sempre; soltanto ciò che è nel senso di questa eternità è veramente⁶⁸.

Per sottolineare ulteriormente la coincidenza di questa concezione di Dio, che Plutarco attribuisce alla religione greca olimpica (il cui centro era appunto a Delfi), con la filosofia di Platone, Plutarco identifica Dio non solo con l'Essere, ma anche con l'Uno, che nelle dottrine non scritte di Platone, riferite da Aristotele (a Plutarco ormai noto), era il principio delle Idee e coincideva con l'Essere e col Bene. Secondo Plutarco, infatti, l'apostrofe «Tu sei», incisa nel tempio di Apollo, significa anche «Tu sei Uno» (*ei hen*) e spiega il nome di Apollo, cioè «Non-molti» (*a-pollôn*)⁶⁹.

Anche Numenio riprende la tesi filoniana secondo cui i filosofi greci, in particolare Platone, avrebbero attinto la loro idea di Dio dalla Bibbia, e distingue tre divinità, o «principi», disposti gerarchicamente. La prima di queste divinità, cioè il primo Dio, è da lui concepito come «l'Ente stesso» (*autoon*), ovvero come la vera realtà (*ousia*), intesa nel senso platonico; esso coincide – secondo Numenio – col Bene e con l'Intelletto, ma un intelletto in quiete, cioè identico all'intelligibile⁷⁰. Il secondo Dio invece è intelletto che pensa se stesso, cioè pensa il proprio pensare⁷¹: evidente riferimento al primo motore immobile di Aristotele, da questi concepito come «pensiero di pensiero», che Numenio fa coincidere anche col Demiurgo del *Timeo* platonico. Infine la terza divinità è l'Anima del mondo, che Platone riteneva fabbricata

dal Demiurgo.

È significativo che l'identificazione del Dio dell'Esodo con l'Essere stesso di Platone si ritrovi anche nei filosofi cristiani, probabilmente influenzati da Filone, ad esempio in un autore del III secolo, scambiato per l'apologista Giustino, il quale scrive:

Mosè disse «Colui che è» (*ho ôn*), Platone disse «ciò che è» (*to on*): entrambe le espressioni sembrano convenire al Dio che sempre è; questi infatti è Colui che, solo, è sempre (*monos ho aei ôn*), non avendo generazione⁷².

Il riferimento a Mosè allude evidentemente a *Esodo* III, 14, mentre il riferimento a Platone allude a *Timeo* 27 d: la convergenza tra le due dottrine è perfetta, con l'unica differenza che il Dio di Mosè è un Dio che parla, cioè è una persona, da cui il participio al maschile, mentre l'Essere di Platone è impersonale, da cui il participio al neutro. L'essenza di entrambi, tuttavia, è l'essere stesso, inteso platonicamente come essere eterno.

5. Plotino: l'Essere è inferiore all'Uno

La triplice divinità ammessa da Numenio prelude chiaramente alla dottrina delle tre ipostasi (realtà sussistenti in sé), che sarà il nucleo centrale della filosofia di Plotino, col quale si inaugura il neoplatonismo. Qualcuno infatti dovette accusare Plotino di essersi ispirato a Numenio, se è vero, come riferisce Porfirio, che Amelio, discepolo di Plotino, scrisse un trattato *Sulla differenza delle dottrine di Plotino e di Numenio* per difendere il maestro da tale accusa⁷³. Tra la dottrina di Numenio e quella di Plotino ci sono tuttavia differenze importanti, la prima delle quali riguarda precisamente la prima divinità, cioè il Dio supremo. Plotino infatti si rifà a Platone, quando concepisce il primo principio come l'Uno, ovvero come il Bene; tuttavia, sulla base dell'affermazione platonica secondo la quale il Bene è «al di là dell'essere» (*Repubblica* VI, 509 b: *epekeina tês ousias*), egli ritiene che l'Uno sia superiore all'essere e allo stesso pensiero, cioè non sia l'intelligibile, ma sia al di là di ogni intelligibilità e dicibilità. L'Essere, inteso come intelligibile, e l'Intelletto, inteso come pensiero, sono invece per Plotino la seconda ipostasi, cioè il secondo principio sussistente in sé, generato dall'Uno, e coincidono perfettamente tra di loro, cioè sono un Intelletto che pensa se stesso come Essere; infine la terza ipostasi, anche per Plotino, è l'Anima del mondo.

L'Uno – scrive Plotino – è al di là dell'essenza (*epekeina ousias*). L'Uno è la potenza del tutto; il generato, invece, è già il Tutto. E se questo è il Tutto, Egli è al di là del Tutto, e perciò al di là dell'Essere. E poi, se l'Intelletto è tutto, l'Uno è anteriore al Tutto e col Tutto non ha nulla in comune: perciò, anche per questa ragione, Egli deve essere al di là dell'essenza, e quindi anche dell'Intelletto; c'è dunque qualcosa al di là dell'Intelletto⁷⁴.

Con questa dottrina Plotino rompe con la tradizione platonica che identificava Dio con l'Essere e preferisce chiaramente come «nome» di Dio – sebbene esso sia innominabile – l'Uno all'Essere. Egli tuttavia ha una concezione originale dell'Essere, che non è più quella di Platone ma gli deriva invece da Filone e dal medioplatonismo, quella per cui l'Essere è anche Intelletto, cioè pensiero che, pensando se stesso (aristotelismo), pensa tutte le Idee eterne e intelligibili che formano la vera realtà (*ousia*).

Indubbiamente – scrive a questo riguardo Plotino – l'essere non è un cadavere, né è una non-vita e nemmeno un non-pensante. Perciò Intelletto ed Essere sono la stessa cosa. L'Intelletto non è in rapporto coi suoi Intelligibili come il senso con i sensibili, come se quelli fossero a lui anteriori; ma l'Intelletto è esso stesso i suoi intelligibili, poiché le Idee non sono acquisite. Infatti, donde deriverebbero? Qui, fra i suoi Intelligibili, l'Intelletto è uno e identico ad essi: così come anche la scienza delle cose immateriali è identica ad esse⁷⁵.

6. Porfirio: l'Essere è l'Uno

La concezione di Dio come Essere, propria di Filone e del medioplatonismo, ritorna in Porfirio di Tiro (233-305), discepolo anch'egli di Plotino, ma orientato a conciliare la filosofia del maestro con quella dei più grandi filosofi greci del passato, Platone ed Aristotele, presumibilmente allo scopo di dar vita ad un sistema filosofico il più potente possibile, talmente potente da poter fronteggiare con successo il cristianesimo che stava ormai diffondendosi nel mondo ellenistico. Non bisogna dimenticare, infatti, che Porfirio scrisse un trattato di ben 15 libri, dal titolo *Contro i Cristiani*, confermando in tal modo che il neoplatonismo è, in fondo, la più grande reazione della filosofia pagana contro il cristianesimo. Ebbene, Porfirio – noto a tutto il medioevo soprattutto come autore dell'*Isagoge*, o introduzione, alle *Categorie* di Aristotele, in cui pose per la prima volta il problema degli universali – pare essere stato l'autore anche di un *Commentario al «Parmenide» di Platone*, in cui si pone come prima ipostasi, cioè come principio supremo, l'Uno, in accordo con Plotino, ma lo si identifica con l'Essere, secondo la tradizione del medioplatonismo, e si pone come seconda ipostasi, generata dall'Uno-Essere, l'Ente, e lo si identifica con l'Intelletto, come ugualmente voleva Plotino.

Il passo decisivo a questo riguardo è il seguente:

Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo, cioè che l'Uno che è al di sopra della sostanza e dell'ente, non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia lui stesso l'agire puro (*to energein katharon*); di conseguenza lui stesso sarebbe l'Essere che è prima dell'ente (*to einai to pro tou ontos*). Partecipando di questo Essere dunque, il secondo Uno possiede un essere derivato, e questo è il «partecipare dell'ente». Ne consegue che l'Essere è duplice: il primo preesiste all'ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là, che è l'Essere in senso assoluto (*to apoluton*) ed è in qualche modo l'Idea dell'ente. Dunque il secondo Uno è stato generato partecipando di questo essere, e ad esso è abbinato l'essere (secondo) derivante dall'Essere (primo)⁷⁶.

Qui l'autore, che Pierre Hadot ha identificato in Porfirio, interpreta l'«Uno che è uno» della prima ipotesi del *Parmenide* come l'Essere, e l'«Uno che è» della seconda ipotesi del *Parmenide* come l'Ente. Rispetto al medioplatonismo, dunque, egli introduce la distinzione tra «Essere» (*einai*, espresso dal verbo all'infinito) ed «Ente» (*on*, espresso dal verbo al participio), e concepisce il primo come puro atto, ma non di pensiero, quale è il primo motore immobile di Aristotele, bensì atto di essere. Se prescindiamo da quest'ultima precisazione, che secondo alcuni anticiperebbe la famosa dottrina dell'*actus essendi* formulata nel medioevo da Tommaso d'Aquino, dobbiamo riconoscere che siamo in presenza della concezione platonica dell'Idea dell'Essere come essere per essenza, identificata con l'Idea del Bene e con l'Uno, cioè con Dio.

Ebbene, questa stessa dottrina si ritrova nei filosofi cristiani del IV secolo, cioè sia nei Padri della Chiesa orientali, quali sono i famosi «luminari di Cappadocia», sia nei Padri occidentali, il più grande dei quali è Agostino. Gregorio di Nazianzo (330-390), città della Cappadocia, considera l'espressione mosaica «Colui che è» (*ho ôn*) come quella che meglio definisce l'essenza (*ousia*) di Dio. Egli scrive infatti:

Cerchiamo una natura cui l'essere appartiene in quanto tale e non in quanto è congiunto con qualcos'altro; l'essere infatti appartiene veramente e interamente a Dio, perché esso non è determinato o delimitato né da un prima né da un dopo, Dio infatti non è né sarà; egli è⁷⁷.

E ancora:

Dio era sempre ed è e sarà. O piuttosto: egli è sempre. Perché l'era' e il 'sarà' sono segmenti del nostro tempo e della natura mutevole; egli però è colui che sempre è, e questo è il nome che egli stesso si dà quando parla a Mosè sulla montagna. Egli infatti possiede raccolto in sé l'essere (*to einai*) come un tutto, che non ha incominciato né finirà: mare dell'essere (*pelagos ousias*) infinito e illimitato, che va oltre ogni concetto di tempo e di natura⁷⁸.

E suo fratello Gregorio di Nissa (335-394) gli fa eco, sostenendo che nella frase «Io sono colui che è» Dio nomina se stesso mediante l'indicazione della sua essenza atemporale o eterna, propria di Colui che «è sempre allo stesso modo», cioè rimane sempre «lo stesso» (*autos*)⁷⁹. Dio è essere che è «realmente» (*ontôs*), «veramente» (*alêthôs*) e «totalmente» (*pantôs*)⁸⁰; «soltanto Dio è», perché Dio è «illimitato nell'essere» (*aoriston en tôi einai*)⁸¹. Questa dottrina probabilmente deriva ai Padri orientali più dal medioplatonismo, che aveva una sua diffusione nel mondo greco, che dal neoplatonismo, il quale, almeno ai suoi inizi, si diffuse soprattutto a Roma, cioè in Occidente.

Nei Padri occidentali l'influenza di Plotino e di Porfirio, vissuti entrambi a Roma, è esplicita, a riprova che nell'antichità i filosofi cristiani attinsero a piene mani dal pensiero dei loro principali nemici, i neoplatonici, come nel medioevo avrebbero attinto dal pensiero dei filosofi musulmani. A questo proposito, Hadot⁸² ha mostrato che l'africano Mario Vittorino (III-IV secolo) – professore di retorica a Roma, traduttore in latino di Plotino e di Porfirio, le cui traduzioni sarebbero state lette da Agostino – riprende proprio da Porfirio la dottrina secondo cui Dio è *unum* per eccellenza, ovvero *supra omnia*, ma appunto per questo è anche «essere puro» (*esse purum*), e quindi anche pensiero⁸³. Anzi Vittorino identifica la triade esistenza-vita-intelligenza, che secondo Porfirio caratterizza il primo Principio, con la Trinità del cristianesimo, interpretando il Padre come *esse*, il Figlio come *vivere* e lo Spirito Santo come *intellegere*⁸⁴. Proprio per influenza di Porfirio, Vittorino scivola nell'eterodossia interpretando il Figlio anche come «l'Ente», cioè il secondo Uno⁸⁵, che in Porfirio è inferiore

al primo Uno, mentre nel dogma cristiano il Figlio è uguale al Padre.

Più libero dal linguaggio neoplatonico è Agostino, il quale si rifà direttamente all'Esodo, interpretandolo secondo la tradizione platonica.

Questo era quel che Mosè si aspettava da Dio, perché proprio questo gli aveva domandato: come ti chiami? Da chi dirò che sono stato mandato per rispondere a coloro che me lo domanderanno? «Io sono» (*Ego sum*); E chi? «Colui che sono» (*Qui sum*). Questo è dunque il tuo nome? Tutto questo per dire come ti chiami? Ed avresti tu per nome proprio l'essere (*esse*), se tutto quanto è al di fuori di te non si rivelasse realmente, confrontato con te, come non essere? Sì, questo è il tuo nome⁸⁶.

L'essere di Dio, sempre identico a se stesso, e quindi eterno, è chiamato da Agostino, con espressione platonica, «l'essere stesso» (*ipsum esse*)⁸⁷, o anche «l'essere che è sommamente o massimamente» (*summe o maxime esse*)⁸⁸.

Infine l'influenza della distinzione porfiriana tra «Essere» ed «Ente» è ravvisabile, secondo Hadot, persino in Severino Boezio (480-524) – l'ultimo filosofo antico, destinato ad influenzare profondamente il medioevo latino –, precisamente nella distinzione che questi fa tra l'«essere» (*esse*) e «ciò che è» (*quod est*)⁸⁹. È singolare che la questione dell'essere, apertasi con Parmenide all'inizio della filosofia antica, nel V secolo a.C., ritorni di prepotenza più di un millennio dopo, a conclusione del ciclo della filosofia antica, avendo attraversato quasi tutti i momenti più importanti di quest'ultima ed avendo incontrato per lo più la stessa risposta: c'è un Essere per essenza, cioè un essere che non può non essere, con la sola grande eccezione di Aristotele.

III. Chi sono gli dèi?

1. Dagli dèi all'unico Dio

«Non avrai altri dèi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la collera dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi»¹. Così è scritto nella prima delle «dieci parole» della Legge ricevute da Mosè sul Sinai, dopo il drammatico episodio della distruzione del vitello d'oro adorato dagli Israeliti. Il primo «comandamento», così saranno chiamate dalla tradizione cristiana le tavole della Legge, non solo esprime il fermo divieto di farsi delle immagini della divinità, ritenute degli idoli che degradano e raddoppiano l'unico Dio, ma collega questa pratica, assai diffusa presso i popoli «pagani», al fenomeno del politeismo, e cioè alla credenza in molti dèi. I secoli di cristianesimo che ci separano dalla religione greca – dove il ricorso a rappresentazioni divine e la devozione verso molti dèi erano un fatto comunissimo – costituiscono uno dei maggiori ostacoli nel comprenderla.

Noi occidentali siamo abituati a parlare di «Dio», senza articolo e con l'iniziale maiuscola, come se si trattasse di un nome proprio. Qualcuno parla di «dio» con l'iniziale minuscola, per dare prova del suo ateismo, ma questo è un espediente un po' ridicolo perché, se si tratta di un nome proprio, si deve scrivere sempre con la maiuscola, sia che si creda sia che non si creda nell'esistenza dell'essere così designato. Nessuno infatti scriverebbe «giove» o «martedì» con la minuscola, pur non credendo all'esistenza dei rispettivi designati. Gli antichi Greci scrivevano invece *ho theos* con l'articolo e l'iniziale minuscola, e tuttavia credevano quasi tutti nell'esistenza degli esseri designati con questa espressione. A cosa si deve questa differenza?

Noi occidentali, quando parliamo di questo argomento, siamo tutti influenzati, volenti o nolenti, dalle grandi religioni monoteistiche – giudaismo, cristianesimo e islam – che derivano dalla Bibbia. Esse ammettono l'esistenza di un unico Dio, creatore e signore del cielo e della terra. Per noi, la parola «Dio» designa quindi un individuo, anzi una persona, a cui gli ebrei hanno dato il nome di Jahwè, o di Elohìim, i musulmani quello di Allah, e i cristiani quello di Dio, o di Signore. Nella cultura occidentale, tanto i credenti quanto gli atei ne parlano

come di un individuo e usano la parola «Dio» come un nome proprio. Non altrettanto accade in Oriente – in India, o in Cina, o in Giappone, almeno negli ambienti non influenzati dalla cultura occidentale – dove il concetto di dio non indica né un individuo né una pluralità di individui, ma qualcosa di diverso, la cui spiegazione compete agli specialisti di quelle culture.

Gli antichi Greci ebbero notizia della Bibbia non prima del II secolo a.C., quando un gruppo di ebrei emigrati ad Alessandria d'Egitto, i «Settanta», la tradusse in greco. Fino ad allora non era possibile optare per il monoteismo o per il politeismo, perché tutti i credenti erano concordi nell'ammettere l'esistenza di una pluralità di dèi. Per loro, la parola «dio» non era un nome proprio, ma un nome comune, cioè il nome di una specie di individui, come la parola «uomo» o la parola «cavallo». A questo proposito, il grande filologo classico Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff ha scritto che *theos* in greco è principalmente un predicato, non un soggetto², intendendo dire che la parola «dio» aveva la funzione di indicare una pluralità di soggetti, esattamente come per noi «uomo».

L'idea che i Greci avevano della divinità si desume, per esempio, dalle *Definizioni* attribuite a Platone, dove è qualificata come un «vivente immortale, autosufficiente dal punto di vista della felicità» (*zôion athanaton autarkês pros eudaimonian*)³, che significa immortale e beato. Tale definizione fu ripresa da Aristotele in un passo celeberrimo della *Metafisica*: «noi [cioè noi Greci, tutti] diciamo che il dio è un vivente eterno ed ottimo (*zôion aidion ariston*)»⁴. Preferisco tradurre *zôion* con «vivente», piuttosto che con «animale», come invece si usa, perché nelle lingue moderne «animale» è riduttivo, fa pensare alle bestie. Nella lingua greca, invece, *zôion* deriva dalla parola *zôê*, che significa «vita» e si riferisce indistintamente a tutti gli esseri viventi. Il dio è dunque un essere dotato di vita, che si distingue dall'uomo, anch'esso appartenente alla specie dei viventi, perché è «eterno e ottimo». Qui «eterno» (*aidion*) sta per «immortale»: non tutti i Greci credevano infatti che gli dèi fossero eterni, cioè sempre esistiti (ad esempio, Esiodo, nella *Teogonia*, riteneva che avessero avuto un'origine), ma tutti credevano nella loro immortalità. La differenza fondamentale tra gli uomini e gli dèi era infatti che i primi sono «mortali» (*brotoi*), mentre i secondi sono «immortali» (*ambrotoi*)⁵.

Quanto all'«ottimo» (*ariston*), esso ha un significato sia oggettivo che soggettivo, cioè indica sia il valore dell'oggetto in questione, cioè il rango che esso occupa nella realtà, sia la sua condizione di vita, e in questo secondo senso significa «beato» o «felice». Per tutti i Greci gli dèi erano superiori agli uomini, più belli, più intelligenti, più potenti, anche più grandi di statura, ed erano dotati di tutte le perfezioni. Si suole dire che essi erano degli uomini idealizzati. In questo senso

erano «ottimi». A differenza degli uomini, però, essi erano anche beati: mentre gli uomini soffrono, sono infelici, gli dèi sono sempre felici. Tale beatitudine è in qualche modo connessa con l'immortalità, perché gli dèi, non essendo soggetti alla morte, non sono nemmeno soggetti alla vecchiaia, quindi sono sempre giovani, e perciò beati. Ecco dunque la definizione degli dèi, costruita – come voleva Aristotele – per genere e differenza specifica: viventi (genere) immortali e beati (differenza specifica).

Tutto ciò risulta dai testi della «teologia» degli antichi Greci, cioè dagli scritti dei poeti, soprattutto dai poemi di Omero e di Esiodo. Per i Greci, la «teologia» non era né una riflessione razionale sulla rivelazione, come è la teologia dommatica per ebrei, cristiani e musulmani, perché i Greci non avevano libri sacri; né una disciplina filosofica concernente la divinità, come è la teologia razionale (o naturale) per i suddetti monoteisti, perché almeno agli inizi la parola *theologia* indicava i racconti, cioè i «miti», sugli dèi narrati dai poeti. Ciò risulta dal primo greco che usò questo termine, Platone, il quale se ne serve nella *Repubblica* per indicare ciò che i poeti devono scrivere sugli dèi⁶, e da Aristotele, il quale se ne serve sempre e soltanto per indicare gli scritti o i detti dei poeti.

Per esempio Aristotele contrappone «gli antichi che si occupavano di miti divini (*peri tas theologias*)» a «coloro che più di altri possedevano la sapienza umana», cioè ai filosofi della natura, quali Anassimandro e Diogene di Apollonia⁷. A questo riguardo, egli osserva che «i seguaci di Esiodo e tutti quanti i teologi (*theologoi*) si sono preoccupati di dire unicamente ciò che loro pareva convincente e si sono scordati di noi»⁸. In un altro passo sotto l'espressione «gli antichissimi che per primi hanno trattato degli dèi (*theologêsantes*) molto prima della presente generazione» si deve riconoscere anzitutto Orfeo⁹. Nel libro *Lambda* della *Metafisica*, Aristotele contrappone «i teologi», «che fanno derivare tutto dalla notte», ai «fisici», cioè ad Anassagora¹⁰; e contrappone se stesso «ai teologi e a tutti i fisici»¹¹. Infine egli afferma che «l'opinione degli antichi teologi sembra concordare con quella di alcuni pensatori contemporanei»¹², per esempio con quella di Speusippo, nel negare che il Bene sia un principio, dove il riferimento è sicuramente ad alcuni poeti.

Solo a partire dagli Stoici (Cleante, Crisippo) il termine *theologia* comincia a indicare una parte della filosofia, quella che si occupa degli dèi e che dà un'interpretazione ai miti dei poeti. Questo significato stoico del termine *theologia* influenza gli autori posteriori, per esempio Cicerone, l'autore del trattato pseudo-aristotelico *De mundo*, Filone di Alessandria e Plutarco, e si trova alla base della tripartizione della teologia in teologia mitica (o *fabulosa*, cioè dei poeti), teologia fisica (o *naturalis*, cioè dei filosofi) e teologia politica

(o *civilis*, cioè delle città e dei politici), trasmessa da Varrone¹³. Ma è stato soprattutto il neoplatonismo a chiamare «teologia» la filosofia di Platone e di Aristotele, e i commentatori neoplatonici di Aristotele, cioè Siriano e Asclepio, hanno identificato senza esitazione la filosofia prima di Aristotele con la «teologia».

È quindi improprio il titolo di un famoso libro di Werner Jaeger, il filologo allievo di Wilamowitz, *La teologia dei primi pensatori greci*, in cui si espone il pensiero dei filosofi presocratici sui princìpi di tutte le cose, sostenendo che nella maggior parte dei casi il principio fondamentale da essi ammesso è Dio, o il divino¹⁴. Infatti, anche se si accetta questa interpretazione del principio supremo posto dai Presocratici, il che è materia di discussione, non si può chiamare «teologia» la loro riflessione filosofica sul divino, poiché questo termine a quell'epoca non aveva ancora assunto il significato di «teologia fisica», cioè naturale, razionale, filosofica, che avrà a partire dagli Stoici, ma indicava ancora l'insieme dei miti sugli dèi narrati dai poeti, ossia proprio ciò che i primi filosofi criticavano.

Non bisogna dimenticare che la religione greca non era una religione rivelata, cioè consegnata ad un libro, ispirato da Dio, come sono le religioni monoteistiche che si fondano sulla Bibbia, sul Nuovo Testamento o sul Corano: essa era una religione basata sui miti narrati dai poeti, perciò i «libri sacri» degli antichi Greci erano i poemi omerici, o i poemi esiodei, o i canti orfici. La religione greca, inoltre, non disponeva né di dogmi né di una Chiesa, ma si fondava essenzialmente su pratiche di culto (processioni, sacrifici, riti di iniziazione ai «misteri»), organizzate per lo più dalle autorità politiche, cioè dalle magistrature proprie di ciascuna *polis*. Essa quindi era strettamente legata alla politica, nel senso che ciascuna *polis* organizzava il culto dei propri dèi, cioè degli dèi che, secondo il mito, l'avevano fondata o la proteggevano.

Proprio perché costituivano un genere di individui dotato di certe caratteristiche, gli dèi erano comunemente ammessi da tutti gli antichi Greci, sia dai non filosofi che dai filosofi. Il problema che, a proposito di essi, si poneva non era pertanto quello tipico dei moderni – «esiste Dio?» o «esistono gli dèi?» – bensì «quali enti devono essere considerati dèi?», ovvero «chi sono gli dèi?». Per molti filosofi gli dèi non sono quelli della religione popolare, ovvero della mitologia riconosciuta dalla *polis*, ma sono altri. Di qui l'accusa non infrequente rivolta ai filosofi di avere negato non gli dèi in generale, ma gli dèi ammessi dalla *polis*, e di averne introdotti degli altri al loro posto. L'ateismo nell'antica Grecia era un fenomeno raro, anche tra i filosofi: soltanto di uno tra questi, come vedremo, si può dire con certezza che non ammettesse nessun dio: Teodoro di Cirene (IV-III sec. a.C.), detto appunto «l'ateo», il cui soprannome, in quanto segno di

identificazione, rivela appunto la sua rarità o addirittura la sua unicità.

2. Dagli dèi del mito al dio dei filosofi

Gli dèi ai quali si riferivano più frequentemente i filosofi greci erano quelli della religione cosiddetta olimpica, descritta nei poemi omerici e nei poemi esiodei. Essa non era la forma più antica di religione praticata in Grecia, perché era stata preceduta dalla cosiddetta religione «arcaica», in cui si veneravano dèi terrestri o sotterranei (come le Erinni o i Titani), mentre gli dèi olimpici erano celesti perché abitavano il cielo. Spesso i nomi degli dèi coincidevano con quelli degli astri, o dei pianeti, quali si sono conservati ancora oggi nella versione latina: Marte (Ares), Giove (Zeus), Venere (Afrodite).

Nei poemi omerici, *Iliade* e *Odissea*, sono narrati numerosi miti: su Zeus, padre degli dèi, sua moglie Era, protettrice del matrimonio, le sue figlie Atena, dea della sapienza, Afrodite, dea dell'amore, Artemide, dea della caccia, e i suoi figli Apollo, dio della luce, Ares, dio della guerra, Hermes, messaggero degli dèi, per non parlare di Ade, dio degli inferi, di Efesto, dio del fuoco, ecc. Si tratta, come tutti sanno, di dèi antropomorfi, cioè concepiti in forma umana, come risulta dalle meravigliose statue che li rappresentano, e dotati di caratteri umani, quali amori, desideri, passioni, contrasti. Tutti ricordano che nella guerra di Troia alcuni dèi parteggiarono per i Greci, come Era, protettrice del matrimonio, altri parteggiarono per i Troiani, come Afrodite, che aveva promesso Elena a Paride in premio per il giudizio da lui ricevuto di più bella tra le dee. Questi dèi non disdegnavano di fare all'amore con i mortali, come Teti col greco Peleo per generare Achille e Afrodite col troiano Anchise per generare Enea. Al tempo stesso, come ricorda Aristotele, Omero considerava Oceano e Teti come i protagonisti della generazione delle cose, cioè come principi divini del cosmo¹⁵.

Più minuzioso di Omero fu Esiodo, che nella *Teogonia* affronta ampiamente il tema della generazione degli dèi. Egli narra infatti che dapprima si generò il Caos, dal quale nacquero Gea (ossia la Terra), il Tartaro, che sta nelle profondità della Terra, Urano, che sta al di sopra della Terra, ed infine Eros, cioè Amore. Questi indusse Gea, cioè la Terra, e Urano, cioè il Cielo, a congiungersi tra loro e a generare a loro volta le stelle, i mari e i monti, e quindi Oceano e i fiumi. Tra i figli della Terra e del Cielo c'erano anche Crono e Rea, da cui nacque Zeus, padre a sua volta di tutti gli dèi dell'Olimpo. Tutti gli dèi dunque sono generati e almeno quelli dell'ultima generazione sono immortali¹⁶. Si noti come, nonostante l'intento di ricondurre l'intero universo ad un'origine comune e la minuziosità della descrizione, Esiodo non si domandi da dove si sia generato il Caos, cioè non si ponga il problema del principio generatore. Egli si limita a narrare il processo che porta «dal Caos al cosmo», cioè «dal disordine

all'ordine», dove non si dice per opera di chi ciò avviene.

Non solo i poeti, ma anche i tragici del V secolo – Eschilo, Sofocle ed Euripide – inseriscono la divinità nelle loro opere, presentandola a volte come nemica dell'uomo: si pensi, ad esempio, al mito di Prometeo, punito da Zeus per avere donato agli uomini il fuoco, o alle sventure di personaggi incolpevoli come Edipo, vittima di un destino dal significato indubbiamente religioso, o al mito di Ifigenia, rivelatore degli aspetti più crudeli della religione greca.

Come reagirono i primi filosofi di fronte a questi miti? Essi si misero alla ricerca di un principio, cioè di un'origine non a sua volta generata, capace di spiegare la generazione di tutte le cose. Talete lo indicò nell'acqua, inducendo «alcuni» – come riferisce Aristotele – a pensare che si fosse ispirato al mito omerico di Oceano e Teti. E tuttavia egli non cessò di credere negli dèi, se è vero, come riferiscono sia Aristotele che Platone, che per Talete «tutte le cose sono piene di dèi»¹⁷. Aristotele suppone che il motivo per cui Talete pose come principio l'acqua fosse il fatto che il nutrimento di tutte le cose è umido, cioè che dovunque c'è vita c'è acqua, e dove non c'è acqua non c'è vita: intuizione ancora valida per gli scienziati di oggi, i quali, per stabilire se su altri pianeti c'è vita, cercano anzitutto di scoprire se c'è acqua. Qualcuno perciò ha pensato che l'affermazione «tutte le cose sono piene di dèi» significhi che tutte le cose contengono acqua, ma non è chiaro se ciò implichi una naturalizzazione degli dèi o una divinizzazione dell'acqua.

Un'ambiguità simile si ritrova in Anassimandro, il quale pone come principio di tutte le cose l'infinito (*apeiron*), dichiarando che esso «appare come il divino (*to theion*), perché è immortale e indistruttibile»¹⁸. In queste parole, come si vede, Anassimandro qualifica l'infinito come «divino» a causa della sua immortalità, in sintonia con la mentalità greca per la quale essa è una prerogativa degli dèi. Secondo la testimonianza di Aristotele, inoltre, Anassimandro avrebbe attribuito all'infinito non solo la funzione di generare tutte le cose, come si addice appunto al principio, ma anche di «abbracciarle (*periechein*) tutte e tutte governarle (*kubernan*)». L'ambiguità sta proprio in questi due verbi, perché se il «governare» può far pensare ad un principio capace di intendere e di volere, e dunque personale, l'«abbracciare» fa pensare ad un circondare di tipo quasi spaziale, come si addice ad esempio al cielo, cioè ad una realtà puramente materiale. Lo stesso Anassimandro, secondo un altro testimone, «disse che i cieli infiniti erano dèi»¹⁹, dunque continua ad ammettere l'esistenza degli dèi del mito, anche se poi li identifica con una realtà naturale come i cieli.

Anassimene pose l'aria come principio dell'universo: analogamente all'*apeiron* di Anassimandro, essa ha il compito di abbracciare e

governare tutte le cose²⁰, e perciò viene da lui chiamata «dio», come vengono chiamate «dèi» le cose che dall'aria derivano²¹. Queste riflessioni ci appaiono in continuità con i miti dei poeti sugli dèi, cioè sembrano conservare la nozione di dèi personali, capaci di intendere e di volere, ma al tempo stesso tendono verso un concetto diverso di dio, inteso come principio unico di tutto, probabilmente immanente al mondo, identificabile in ultima analisi con la natura o con i suoi elementi fondamentali.

Una critica esplicita e durissima contro la teologia dei poeti si trova in Senofane, nato nella prima metà del IV secolo a.C., il quale cerca di liberare gli dèi dei poeti dai caratteri smaccatamente antropomorfici. Egli avrebbe detto infatti, con palese disapprovazione, che «Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dèi tutto quanto presso gli uomini è oggetto di onta o di biasimo: rubare, fare adulterio e ingannarsi reciprocamente»; che «i mortali credono che gli dèi siano nati, e che abbiano abito, linguaggio e aspetto come loro». Ma, «se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare ciò appunto che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggianti così come ciascuno di loro è foggiato»; infatti «gli Etiopi dicono che i loro dèi sono camusi e neri, i Traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli»²². Evidentemente Senofane non colse quello che, secondo Hegel, sarebbe stato il progresso realizzato dai Greci rispetto agli altri popoli antichi, cioè l'aver rappresentato i propri dèi con sembianze umane piuttosto che nelle forme di animali inferiori all'uomo, quali buoi, cani o serpenti²³.

Secondo Senofane, invece, il dio è eterno e, in quanto realtà suprema, non può essere che uno; se gli dèi fossero due o più, nessuno di loro sarebbe la realtà suprema²⁴. In base a queste affermazioni, sembrerebbe di poter attribuire a Senofane un concetto di dio simile a quello delle religioni monoteistiche, da scriversi dunque con la maiuscola. Ma il dio unico di cui parla Senofane è «uguale in tutte le sue parti», dunque «vede, ode e ha gli altri sensi in ciascuna sua parte» ed è persino «sferico»²⁵. Queste formulazioni fanno pensare che il dio di Senofane sia corporeo: Platone e Aristotele lo identificano, infatti, con l'universo sensibile, facendo del filosofo di Colofone un panteista²⁶ più che un monoteista. Se da un lato, dunque, Senofane ha guadagnato al suo dio il carattere dell'unicità, dall'altro sembra avergli fatto perdere il carattere della personalità. Ma nulla si può dire con certezza del suo pensiero, come di quello di tutti i filosofi di cui abbiamo perduto le opere e conservato solo frammenti costituiti da testimonianze posteriori: sembra infatti che Senofane abbia scritto anche elegie, nelle quali raccomanda di «levare canti di lode al dio con racconti pii e con parole pure», nonché di «rispettare e onorare gli

dèi»²⁷.

Per carenza di testimonianze, altrettanto poco si può dire di filosofi come Eraclito, Parmenide ed Empedocle. Eraclito, ad esempio, se la prende con Omero, «degnò di essere scacciato dagli agòni e di essere frustato», e con Esiodo,

maestro dei più, i quali credono che egli conoscesse moltissime cose, lui che non sapeva neppure cosa fossero il giorno e la notte, infatti sono un'unica cosa²⁸.

Ciò induce a credere che Eraclito rifiutasse gli dèi dei poeti, e considerasse divino solo il fuoco, l'elemento da cui egli fa derivare tutte le cose. Lo stesso significato può avere l'episodio narrato da Aristotele, secondo il quale Eraclito avrebbe detto ai suoi ospiti, che erano venuti a fargli visita e lo avevano visto scaldarsi al calore del focolare: «entrate senza timore, perché anche qui ci sono degli dèi»²⁹. Egli avrebbe anche affermato che «tutte le leggi umane traggono alimento dall'unica legge divina»³⁰, cioè dal *Logos*, unica ragione universale, di cui è appunto espressione il fuoco.

Parmenide, nel suo poema, non parla mai di dèi, ma solo dell'Essere e dei suoi caratteri (necessità, immutabilità, indivisibilità, omogeneità, unità, sfericità); tuttavia fa esporre la verità dell'Essere a una «dea», sicuramente per accrescerne l'importanza, e ad un certo punto le fa dire, presumibilmente nella seconda parte del poema dedicata all'esposizione delle «opinioni dei mortali»: «primo di tutti gli dèi essa [Afrodite] creò l'Amore»³¹.

Empedocle, nel poema *Sulla natura*, afferma che dalle quattro «radici», o elementi, cioè acqua, aria, terra e fuoco, «nacquero specie e colori di esseri mortali, tanti quanti ora ne nascono resi armoniosi da Afrodite»³². La menzione dei «mortali» fa pensare che Empedocle ammettesse anche degli «immortali», tra i quali menziona solo Afrodite, la dea dell'amore, che evidentemente ai filosofi era più cara di Atena, la dea della sapienza. Del resto lo stesso Empedocle scrisse un poema intitolato *Purificazioni*, dove probabilmente parlava di pratiche di tipo religioso, ed era considerato un dio, opinione che egli cercò di accreditare gettandosi nel cratere dell'Etna³³.

3. Gli dèi della città e l'empietà dei filosofi

L'ambiguità dei primi filosofi, oscillanti tra l'ammissione degli dèi antropomorfici del mito e l'introduzione di un nuovo concetto di dio, si risolse quasi completamente quando, con Anassagora, Democrito, i Sofisti e Socrate, la filosofia greca si trasferì dalle colonie ad Atene, nella seconda metà del V secolo. Durante l'età di Pericle, infatti, si scatenò il conflitto tra il concetto di dio professato dai filosofi e gli dèi della città, ossia gli dèi del mito, e si celebrarono i primi processi per empietà, di cui furono vittime i filosofi. Il primo a subire tale sorte fu Anassagora, del quale si narra che, mentre si trovava ad Atene, vide cadere dal cielo una pietra – presumibilmente un meteorite – nel fiume Egospotami. Anassagora disse che tutto il cielo è composto di pietre, che il Sole è una pietra incandescente più grande del Peloponneso, e la Luna possiede colli e burroni come la terra³⁴. Per questa affermazione il filosofo fu accusato di empietà da un certo Cleone, fu processato, condannato a morte e, mentre si trovava in carcere, fu salvato a stento da Pericle, del quale era amico, andando così a vivere in esilio³⁵.

Anassagora era stato riconosciuto colpevole di avere negato – in contrasto con la religione popolare – la divinità del Sole e della Luna: il Sole (*Hêlios*) era il dio Apollo e la Luna (*Selênê*) era la dea Artemide. Ciò non significa, ovviamente, che Anassagora fosse ateo; egli ammetteva, infatti, un Intelletto trascendente, semplice, non mescolato, puro, che tutto muove e che, separando le parti del migma originario dove tutto è confuso con tutto, dà origine alle varie cose³⁶. Non si sa se egli considerasse questo Intelletto come un dio, ma ciò è molto probabile, perché il suo allievo Diogene di Apollonia, pur identificandolo con l'aria, non esitò a chiamarlo tale³⁷. Quel che è certo è che Anassagora non considerava dèi quelli che la città di Atene riteneva tali.

Nella *Vita di Pericle* Plutarco racconta che, all'inizio della guerra del Peloponneso, un certo Diopite fece approvare in Atene un decreto che faceva deferire a giudizio «quanti non credevano alle cose divine o insegnavano dottrine sulle cose celesti», e con ciò – commenta Plutarco – «attirava i sospetti su Pericle per mezzo di Anassagora»³⁸. Questo getta una luce su tutti i cosiddetti processi per empietà che si celebrarono ad Atene tra il V e il IV secolo a.C. Come ha mostrato E. Derenne in un bel libro dedicato a questo argomento, si trattava di processi apparentemente religiosi, ma in realtà politici. Cleone, infatti, capo dell'ala estrema del partito democratico ed alleato di Tucidide, capo del partito oligarchico, era nemico politico di Pericle, democratico più moderato, e in Anassagora volle colpire Pericle. Altre persone della cerchia di Pericle, quali l'etera Aspasia, sua compagna, e

lo scultore Fidia, subirono accuse analoghe, e per poco non fu processato anche Diogene di Apollonia, per gli stessi motivi di Anassagora³⁹.

La religione greca – spiega Derenne –, essendo senza dogmi e senza sacerdoti, era fatta essenzialmente di culto. Il culto era considerato come dovuto agli dèi in cambio della loro protezione verso la città. In Grecia c'era dunque quella che in età moderna si sarebbe chiamata una religione di Stato: per questo motivo, l'empietà era ritenuta dannosa, oltre che alla morale, anche alla città. Attaccare la religione equivaleva ad attaccare la patria, cioè era una specie di tradimento. Dopo Anassagora furono processati ad Atene Protagora, Diagora, Socrate, Aristotele, Teofrasto, Stilpone e Teodoro. Tutti questi processi si celebrarono ad Atene, non perché Atene fosse una città particolarmente intollerante, ma perché era di fatto la sola città in cui c'erano filosofi e i filosofi erano liberi di parlare. Sparta ed altre città, infatti, non ne ammettevano⁴⁰.

Non è chiaro quale fosse, a proposito degli dèi, la posizione di Democrito, il grande antagonista di Anassagora, che peraltro fu ad Atene solo di passaggio e – come disse lui stesso – non fu riconosciuto da nessuno⁴¹. Questi sosteneva che tutte le cose sono fatte di atomi e che l'aggregarsi e il disgregarsi di essi dipende soltanto dal caso. Da una simile dottrina ci si aspetterebbe senz'altro una negazione degli dèi, ma non è così. Cicerone infatti giudica Democrito

tentennante a proposito degli dèi: ora egli giudica che nell'universo vi siano immagini (*eidōla*) dotate di aspetto divino; ora dice che sono divinità quegli atomi dell'anima che si trovano sparsi nell'universo stesso; ora pensa a delle immagini animate solite a giovarci o a nuocerci; ora a immagini enormi e addirittura di grandezza tale da abbracciare dal di fuori l'intero universo. Tutte supposizioni che, per vero, più che di Democrito sono degne della patria di Democrito⁴².

Evidentemente la città di Democrito, Abdera, forse perché si trovava in Tracia, oggi diremmo «in provincia», non era molto considerata da Cicerone.

Sesto Empirico interpreta la stessa dottrina riferita da Cicerone come una sostanziale negazione della divinità⁴³ e soprattutto fornisce una spiegazione dell'origine della credenza negli dèi, attribuita a Democrito, che fa propendere nella stessa direzione. Secondo Sesto, infatti, Democrito avrebbe detto che

gli uomini primitivi, nell'osservare i fenomeni celesti, come tuoni e lampi e fulmini e aggregati di stelle [le comete] ed eclissi di sole e di luna, furono presi di terrore e credettero che ne fossero causa gli dèi⁴⁴.

Una spiegazione analoga si trova in Lucrezio, atomista come Democrito⁴⁵; ma anche, come vedremo, in Aristotele, che non fu né atomista né ateo, e persino nel cristianissimo Giambattista Vico. Del

resto Democrito invocava Afrodite, «solo rimedio per i dispetti d'amore»⁴⁶, alludendo probabilmente più agli atti di cui la dea era simbolo che alla dea stessa, e Lucrezio, il grande poeta romano, aprì il suo poema invocando la medesima dea, «genitrice degli Eneadi, voluttà degli uomini e degli dèi», a conferma della già citata predilezione dei filosofi.

Un'altra vittima dei processi per empietà fu il sofista Protagora, secondo il quale «l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono»⁴⁷. Tale dottrina fu interpretata da Platone come espressione di ateismo, come apprendiamo dalle *Leggi*, dove il filosofo afferma: «il dio è per noi la massima misura di tutte le cose, molto più di quanto non lo può essere un uomo, come invece dicono ora»⁴⁸. In realtà Protagora non era ateo, bensì, come si direbbe oggi, agnostico. La sua opera intitolata *Sugli dèi (peri theôn)*, infatti, cominciava con l'affermazione che non si può sapere se gli dèi esistano o no, perché molti ostacoli impediscono di saperlo, specialmente l'oscurità del problema e la brevità della vita umana⁴⁹. In ogni caso Protagora fu accusato di empietà da un certo Pitodoro, del partito oligarchico, e da un certo Evatlo, uno scolaro con cui aveva litigato, e fu processato. Non si sa se sia stato condannato a morte o all'esilio; si sa che si imbarcò per la Sicilia, ma la sua nave fece naufragio ed egli morì annegato. Gli Ateniesi fecero bruciare pubblicamente le sue opere⁵⁰.

Il primo filosofo greco considerato «ufficialmente» ateo fu Diagora di Melo, vissuto nel V secolo a.C.⁵¹. Chi lo dichiarò ateo fu Clitomaco, scolarca dell'Accademia platonica alla fine del II secolo a.C., dunque tre secoli più tardi, quando la filosofia greca cominciò ad essere caratterizzata da un forte interesse per il problema religioso e il cosiddetto «medioplatonismo» tentò di conciliare il platonismo con l'aristotelismo in una visione religiosa della realtà⁵². In realtà Diagora scrisse delle poesie impregnate di rispetto verso gli dèi e di religiosità, ma anche un libro, i *Discorsi Frigi*, in cui criticava i misteri Eleusini, che ad Atene erano stati recentemente profanati. Perciò, venuto ad Atene subito dopo la conclusione della guerra tra Atene e Melo, quando gli Ateniesi erano ancora ostili ai Melii, fu accusato di empietà e si sottrasse al processo fuggendo a Pellene. Atene mise una taglia sulla sua testa, chiedendone l'extradizione a Pellene; questa si rifiutò di estradarlo ed allora Atene mise una taglia sui Pellenesi⁵³.

Marcus Winiarczyk, che ha curato di recente l'edizione dei frammenti di Diagora, nutre forti dubbi sul significato dell'ateismo antico, perché in genere l'accusa di ateismo fu rivolta da autori cristiani dell'età imperiale (per esempio, Clemente Alessandrino) a filosofi pagani che ammettevano gli dèi dell'Olimpo e perciò negavano l'unicità di Dio⁵⁴. Winiarczyk pensa che Diagora sia stato accusato di

ateismo perché divulgò e schernì i misteri Eleusini, il che per gli Ateniesi era un grave crimine. Da ciò sarebbero derivati anche aneddoti, come quello secondo cui Diagora sarebbe divenuto ateo perché gli dèi non punirono un poeta che gli aveva sottratto alcuni carmi ed aveva giurato di averli scritti lui, o quello secondo cui avrebbe gettato nel fuoco una statua di Eracle non avendo più legna per cuocersi il cibo⁵⁵.

Non fu processato, invece, Crizia, lo zio di Platone, che fu uno dei Trenta tiranni al potere ad Atene durante l'egemonia di Sparta. Secondo Sesto Empirico, Crizia

sostenne che gli antichi legislatori foggiarono la divinità come sovrintendente delle buone azioni e delle colpe degli uomini, affinché nessuno danneggiasse di nascosto il suo prossimo, per cautelarsi della punizione da parte degli dèi⁵⁶.

Nemmeno questa, a rigore, è una negazione dell'esistenza degli dèi, ma è piuttosto una spiegazione dell'origine della credenza negli dèi, una spiegazione «politica» che, come vedremo, sarà ripresa anche da Aristotele. Crizia era un uomo potente e apparteneva a quel partito oligarchico, cioè conservatore, da cui in genere provenivano le accuse di empietà, il che potrebbe essergli servito da protezione. Paradossalmente l'amicizia con Crizia nocque invece a Socrate, la vittima più illustre dei processi per empietà, anzi l'unica vera vittima, perché pagò la condanna con la vita, e non ad opera del partito oligarchico, bensì di quello democratico.

La vicenda del processo a Socrate è troppo nota per essere qui esposta nei minimi dettagli. Ci basti tuttavia ricordare che Meleto, giovane democratico avviato a intraprendere la carriera politica, su istigazione di Anito, uno dei capi del partito democratico, e in collaborazione col poeta Licone, accusò Socrate di corrompere i giovani, insegnando loro a non riconoscere gli dèi venerati dalla città, e di sostituirli con altre divinità. Meleto si riferisce in particolare al «dèmone» che Socrate dichiara più volte di sentire dentro di sé come una voce che gli vieta di compiere qualche azione⁵⁷. Benché si sia difeso da questa accusa nella celebre *Apologia*, riportata da Platone, Socrate fu giudicato colpevole da un tribunale popolare di 500 giudici estratti a sorte, con una maggioranza di 280 voti. Successivamente, gli fu inflitta la pena di morte con una maggioranza di 360 voti. Rifiutatosi di fuggire dal carcere approfittando dell'offerta di Critone, Socrate scontò la pena bevendo la cicuta. Tutto ciò risulta, oltre che dai *Memorabili* di Senofonte, che fu scolaro diretto di Socrate, dai dialoghi giovanili di Platone, detti «socratici» perché ritenuti più fedeli all'insegnamento di Socrate. Del resto, chiunque sia stato il Socrate storico, quello che è passato alla storia è appunto il Socrate di questi dialoghi.

L'accusa di Meleto, di non riconoscere, o almeno di criticare, gli dèi venerati dalla città, aveva qualche fondamento, come risulta dall'*Eutifrone*, il dialogo in cui Socrate confuta un sacerdote della religione ateniese, criticando implicitamente la concezione degli dèi che era propria di questa. Egli infatti anzitutto dichiara di dubitare di miti come quelli secondo cui Zeus si sarebbe rivolto contro suo padre Crono e lo stesso avrebbe fatto Crono contro suo padre Urano, perché ammettono guerre tra gli dèi⁵⁸. Poi osserva che, se gli dèi sono in conflitto tra loro, un'azione non può essere santa perché cara agli dèi, come proposto da Eutifrone: la stessa azione, infatti, può essere cara ad alcuni di loro e non cara ad altri, e cioè santa e insieme non santa⁵⁹. Quindi critica la tesi di Eutifrone secondo cui bisogna avere cura degli dèi, osservando che si ha cura di una cosa per migliorarla, ma sarebbe assurdo voler migliorare gli dèi⁶⁰. Infine critica la tesi di Eutifrone secondo cui bisogna servire gli dèi con preghiere e sacrifici, sottolineando che gli dèi non hanno bisogno di nulla⁶¹. Ma da questo non si può assolutamente concludere che Socrate fosse empio, cioè nemico della religione, come pretendeva Meleto e come credettero i giudici, né tanto meno che fosse ateo (cosa peraltro mai sostenuta da nessuno).

A parte il discorso del dèmone, la cui esatta natura sarebbe difficile definire, ma di cui tuttavia Socrate nell'*Apologia* platonica si serve per contestare l'eventuale accusa di ateismo, nello stesso discorso egli indica con chiarezza qual è il dio in cui crede, cioè Apollo⁶². Egli giustifica infatti l'intera sua vita come l'adempimento di una missione impostagli da questo dio attraverso l'oracolo di Delfi. Questa era la città in cui si veneravano tutti gli dèi dei Greci, in templi dedicati a ciascuno di essi, al cui centro si ergeva appunto il tempio di Apollo. Socrate racconta nell'*Apologia* che il suo amico Cherefonte si recò un giorno a Delfi e chiese all'oracolo se c'era qualcuno più sapiente di Socrate. L'oracolo, cioè la Pizia, rispose che più sapiente di Socrate non c'era nessuno. Non ritenendo, dal canto suo, di essere sapiente, Socrate cercò di verificare che cosa il dio avesse voluto dire con quel responso, e si dedicò ad interrogare tutti coloro che avevano fama di essere sapienti (politici, poeti, artisti, cioè possessori di tecniche), ricavandone tuttavia l'impressione che nessuno di loro fosse sapiente. In seguito a questa indagine egli comprese di essere lui stesso il più sapiente di tutti, in quanto almeno sapeva di non sapere, mentre gli altri non sapevano nemmeno questo⁶³.

Con questo discorso Socrate da un lato mostra di essere osservante della religione ufficialmente riconosciuta, perché prende sul serio l'oracolo di Apollo e dedica l'intera sua vita a cercare di comprenderne il significato. Ma dall'altro egli mostra di possedere un concetto di dio infinitamente superiore a quello di tale religione,

concetto che si esprime in queste parole.

Unicamente sapiente è il dio; e questo egli volle significare nel suo oracolo, che poco vale o nulla la sapienza dell'uomo; e, dicendo Socrate sapiente, non volle, io credo, riferirsi propriamente a me Socrate, ma solo usare del mio nome come di un esempio; quasi avesse voluto dire così: «O uomini, quegli tra voi è sapientissimo, il quale, come Socrate, abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza non ha nessun valore». Ecco perché ancora oggi io vo dattorno ricercando e investigando secondo la parola del dio se ci sia alcuno tra i cittadini e tra gli stranieri che io possa ritenere sapiente; e poiché sembrami non ci sia nessuno, io vengo così in aiuto al dio dimostrando che sapiente non esiste nessuno. E tutto preso come sono da questa ansia di ricerca, non m'è rimasto più tempo di far cosa veruna considerabile né per la città né per la mia casa: e vivo in estrema miseria per questo mio servizio del dio⁶⁴.

Come si può arguire da queste parole, Socrate da un lato non rinnega la religione ufficiale – a cui renderà omaggio anche in punto di morte, raccomandando di sacrificare un gallo ad Asclepio⁶⁵ –; dall'altro, mostra di avere un concetto di dio molto più raffinato e spirituale, cioè di concepire il dio come l'unico sapiente e quindi come infinitamente superiore all'uomo, un dio che non pretende dall'uomo un culto esteriore ma una fedeltà interiore, un dio che come unico precetto impone all'uomo la ricerca della verità e della virtù, ovvero la «cura della propria anima»⁶⁶. Per testimoniare la sua fedeltà a un tale dio, Socrate non esitò ad affrontare la morte.

4. Il dio di Platone

Che cosa pensavano degli dèi Platone e Aristotele, i filosofi greci che più di ogni altro influenzarono la storia del pensiero occidentale? Se ci basiamo su quanto abbiamo detto sin qui, si potrebbe concludere che tanto l'uno quanto l'altro avessero elaborato una concezione monoteistica della divinità, identificandola ora con il Demiurgo (si pensi al *Timeo* platonico) ora con il primo motore immobile (si pensi alla *Metafisica* aristotelica). In realtà, le cose non sono così semplici e sia Platone che Aristotele, in sintonia con la mentalità greca, ammettono l'esistenza di più divinità, o meglio di una gerarchia tra dèi, dotati di ruoli e di qualità differenti.

Platone difende la religione politeistica tradizionale, criticando i «teologi», cioè i poeti, perché hanno attribuito agli dèi intenzioni malvagie, mentre a suo avviso bisogna attribuire loro solo bellezza e virtù. Egli non solo recupera la religione tradizionale, ma si propone anche di purificarla da contraddizioni e oscurità attraverso l'analisi filosofica.

Omero, Esiodo e gli altri poeti [...] hanno composto per gli uomini favole false, le hanno raccontate e le raccontano ancora. Occorre invece rappresentare sempre la divinità quale è realmente ed opporsi in ogni modo all'affermazione che la divinità, che è buona, cagioni dei mali a qualcuno [...]. Ciascuno degli dèi possiede bellezza e virtù nel più alto grado possibile e perciò, come sembra, resta sempre semplice nella forma che gli è propria⁶⁷.

Nella *Repubblica*, inoltre, Platone presenta un principio – il Bene – del quale non si può non tenere conto nell'esporre la sua concezione della divinità. Il Bene è la causa di tutte le Idee e di tutte le cose; nelle «dottrine orali» riferite da Aristotele, l'Uno viene presentato come il principio delle Idee-numeri, delle Idee e di tutte le cose, e identificato anche con il Bene. Platone non parla mai dell'Uno o del Bene chiamandoli «dio», ma indubbiamente essi svolgono la stessa funzione che il Dio biblico ricopre nelle grandi religioni monoteistiche e nelle filosofie da esse influenzate, cioè quella di un Assoluto da cui tutto dipende, anche se non grazie ad una vera e propria creazione, come abbiamo visto nel primo capitolo. Tutti gli autori tardo-antichi, infatti, identificarono il Dio di Platone con il Bene.

Nella *Repubblica*, la conoscenza più di ogni altra necessaria a chi governa la città, ha per oggetto l'Idea del Bene, anche se questa non può mai essere conosciuta adeguatamente, perché è al di sopra di ogni nostra capacità, e può essere illustrata solo per mezzo dell'analogia col Sole. Come infatti il Sole, grazie alla sua luce, rende visibili le cose sensibili e, grazie al suo calore, le fa nascere e crescere, così il Bene rende le Idee intelligibili, cioè conoscibili, ed è la causa del loro essere. Con queste parole, Platone fa illustrare a Socrate – uno dei

protagonisti del dialogo – le caratteristiche dell’Idea del Bene.

Agli oggetti visibili il Sole conferisce non solo la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, la crescita e il nutrimento, pur senza essere esso stesso generazione [...]. Dunque anche gli oggetti intelligibili non solo ricevono dal Bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora sia l’esistenza sia l’essenza (*kai to einai te kai tèn ousian*), anche se il Bene non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l’essenza (*epekeina tês ousias*)⁶⁸.

Le ultime parole sono state spesso interpretate, in particolare da Plotino e dai suoi seguaci antichi e moderni, come se il Bene fosse «al di là dell’essere», cioè fosse una sorta di «non-essere». In realtà il termine *ousia* in Platone indica il mondo delle Idee, che per lui è il vero essere, perciò l’espressione «al di là dell’*ousia*» significa «al di sopra delle Idee» e sta a indicare la superiorità dell’Idea del Bene su tutte le altre, dovuta al fatto che essa è la causa dell’essere di tutte le Idee. Quando riporta il contenuto delle «dottrine non scritte» di Platone, Aristotele asserisce che l’Uno, ovvero il Bene, è la «causa del che cos’è» delle Idee, cioè la causa del loro essere ciò che sono, quella che nel linguaggio aristotelico è la causa formale⁶⁹. Tra le due versioni del pensiero di Platone, quella desumibile dal suo grande dialogo e quella riferita dal suo discepolo e uditore, non vi è dunque, almeno su questo punto, grande differenza. Non c’è dubbio, quindi, che il Bene o l’Uno sono – in termini moderni – l’Assoluto, ossia ciò da cui tutto dipende e che a sua volta non dipende da nulla.

Platone non dice che il Bene è Dio o un dio, ma nella *Repubblica*, subito dopo avere fatto dire a Socrate che esso trascende le Idee per dignità (letteralmente «per anzianità», *presbeiai*) e potenza, fa dire a Glaucone, «assai comicamente»: «Apollo, che sovrumana (*daimonias*) eccellenza!». Non è chiaro se «Apollo» sia un’esclamazione, come quando diciamo «per Giove!» o «per Dio!», o sia invece un’invocazione, o sia infine un’indicazione, cioè il nome del Bene appena menzionato. A quest’ultima possibilità farebbe pensare il paragone col Sole, di cui Apollo rappresentava la personificazione. In tal caso il dio di Platone sarebbe lo stesso di Socrate, caricato di uno spessore autenticamente metafisico che in Socrate ancora non aveva. Non bisogna tuttavia dimenticare il modo ironico in cui viene presentata l’esclamazione di Glaucone: il fatto che egli abbia parlato «assai comicamente» può farci sospettare che non stia esprimendo la posizione di Platone. Questa, del resto, è la situazione in cui ci si trova a proposito di tutti i dialoghi, dove l’autore non parla mai in prima persona, ma fa dire varie cose ai suoi personaggi, senza che si possa mai sapere con certezza quale tra questi esprima il suo pensiero.

Tra il Bene della *Repubblica* e Apollo, il dio della religione olimpica, c’è in ogni caso una differenza: Apollo era, per chi credeva nella sua esistenza, una persona, cioè un essere capace di intendere e di volere,

mentre il Bene sembra essere soltanto un oggetto, oggetto di intelligenza e di desiderio, quindi una realtà del tutto impersonale. In precedenza, infatti, Platone l'aveva chiamato

l'oggetto che ogni anima persegue e che pone come meta di tutte le sue azioni, indovinandone l'importanza, ma sempre incerta e incapace di coglierne pienamente l'essenza e di averne una salda fede come ha negli altri oggetti⁷⁰.

Ciò sembra impedire di considerarlo, almeno nella descrizione che ne danno la *Repubblica* e le «dottrine non scritte», il Dio di Platone. Si tratta infatti di un Assoluto impersonale, causa dell'essere delle Idee e fine di tutte le azioni umane.

Quanto si è detto per l'Idea del Bene o per l'Uno non vale per la figura del Demiurgo, che Platone introduce nel *Timeo*. Come abbiamo visto, il Demiurgo è un artefice, che guarda al mondo delle Idee, e ad imitazione di questo forma il mondo delle cose sensibili, ognuna delle quali è immagine dell'Idea corrispondente⁷¹. Si tratta dunque di un principio sicuramente attivo, capace di intendere, cioè di conoscere (conosce infatti le Idee) e di volere (vuole imitarle), dunque personale. Platone lo chiama anche «fattore e padre» dell'universo e dice che egli è «buono», perché le cose che egli fa sono «belle», in quanto sono immagini di modelli eterni. Più oltre lo chiama anche esplicitamente «il dio» (*ho theos*)⁷².

Ciò che crea problema a chi voglia considerare il Demiurgo come il Dio di Platone è proprio il suo rapporto col Bene e col mondo delle Idee in generale. Il Bene e il mondo delle Idee, infatti, sono eterni; dunque, non sono in nessun modo creati o posti in essere dal Demiurgo, non dipendono in alcun modo da lui, ma sembrano stare, in un certo senso, al di sopra di lui, o al di fuori di lui, come in genere sta il modello a cui l'artefice guarda nella sua opera di imitazione. Certamente il Bene e le Idee sono conosciuti dal Demiurgo, sono pensati da lui: per questo motivo, alcuni interpreti – i cosiddetti «medio-platonici» e i «neoplatonici» – diranno che essi sono pensieri del Demiurgo, cioè esistono nella sua mente, non al di fuori o al di sopra di lui. Ma l'Idea del Bene, esposta nella *Repubblica*, non sembra poter essere contenuta in una mente, nemmeno in quella di un dio. Vi sono, d'altra parte, degli elementi che non ci permettono di sciogliere la questione e di decidere se il Demiurgo è il Dio di Platone o meno. Ad esempio, nel *Timeo*, Platone considera il mondo delle Idee come un vivente, dotato di un'anima o di una mente, che potrebbe essere il Demiurgo. In tal caso, il «divino artefice» conterrebbe dentro di sé il mondo delle Idee.

Sicuramente il Demiurgo non è creatore, nel senso biblico del termine, perché egli opera su elementi che già esistono (acqua, aria, terra e fuoco) e che si agitano disordinatamente all'interno di un

«ricettacolo», la *khôra*, regione o spazio, detta anche «sede», «matrice», «madre». Come abbiamo visto, essa non dipende dal Demiurgo e non è posta in essere da lui, anzi esiste da sempre⁷³. Perciò la sua opera sembra consistere nel diffondere ordine nel disordine, cioè nel portare «forme e numeri» là dove prima le cose erano disposte «senza ragione né misura»⁷⁴. Nessuno degli dèi dei Greci è veramente creatore, e il Demiurgo di Platone è senza dubbio quello che più si avvicina alla nozione biblica di un creatore.

Ma nel *Timeo* non c'è, come divinità, solo il Demiurgo. Poiché il Demiurgo è buono, egli ha voluto che il mondo visibile, da lui forgiato, fosse il più perfetto possibile, perciò lo ha dotato di un'anima e ne ha fatto dunque un essere animato, contenente in sé molti altri viventi (piante, animali, uomini). Essendo il mondo visibile immagine del mondo delle Idee, anche questo – come abbiamo visto – deve essere un vivente, un vivente intelligibile, contenente in sé molti altri viventi intelligibili⁷⁵. Dunque sia il mondo delle Idee che il mondo sensibile sono dei viventi, il primo eterno e il secondo generato, anzi «unigenito», e quindi anch'essi potrebbero essere considerati come delle divinità, ovviamente più il primo che il secondo. Nel mondo sensibile, inoltre, l'anima, che è stata confezionata dal Demiurgo secondo complicati rapporti matematici, è anteriore e superiore al corpo, e quindi si può dire che anche l'anima del mondo è un'importante candidata al titolo di divinità⁷⁶. Per misurare il tempo del mondo sensibile, il Demiurgo fece il cielo e gli astri, cioè il Sole, la Luna e i cinque pianeti (quelli che noi chiamiamo Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno), dotandoli non solo di un corpo, ma anche di un'anima: in questo modo, essi non erano altro che degli dèi generati, immagine degli dèi eterni, quelli contenuti nel vivente intelligibile⁷⁷. Abbiamo così una quantità notevole di dèi, ingenerati e generati, i quali ricordano molto quelli della religione olimpica. A questa religione Platone fa esplicito riferimento quando nell'omonimo dialogo fa dire al personaggio di Timeo:

Parlare degli altri numi e saperne l'origine è impresa più che da noi, e bisogna credere a quelli che ne parlarono prima, perché erano, come dicevano, discendenti di dèi e dovevano conoscere bene i loro antenati. Pertanto non si può non aver fede a figli di dèi, benché parlino senz'argomenti verosimili o necessari, ma, perché affermano di riferire cose di famiglia, noi, seguendo la legge, dobbiamo credervi. La generazione dunque di questi dèi, com'essi la riferiscono, così sia e si dica: da Gea e da Urano nacquero Oceano e Teti, e da questi, Forci e Crono e Rea e quanti con essi, e da Crono e da Rea, Zeus ed Era e tutti quelli che sappiamo essere detti loro fratelli e anche gli altri figli di essi⁷⁸.

Abbiamo qui tutti gli dèi di Omero e di Esiodo, cioè dei poeti o, come dirà Aristotele, dei «teologi», che Platone ora considera discendenti di dèi, a causa della loro antichità, e quindi almeno in parte degni di fede.

Egli però distingue tre livelli di discorsi: 1) l'affermazione della

necessità di un Demiurgo, la quale si basa su una sorta di principio di causalità («tutto ciò che nasce, di necessità nasce da qualche cagione»⁷⁹) e quindi ha valore di scienza, come l'affermazione dell'eternità del mondo delle Idee e del carattere generato del mondo sensibile; 2) la descrizione del modo in cui il Demiurgo avrebbe forgiato il mondo sensibile (anima, corpo, cielo, astri, dèi generati), che secondo Platone è il più «verosimile» di tutti i discorsi o narrazioni (*eikôs logos* o *eikôs muthos*)⁸⁰ sinora fatti sull'argomento, perché ha un oggetto non stabile ma mutevole, e quindi non è scienza; 3) i discorsi dei poeti sugli dèi olimpici, di cui Platone non assume la responsabilità, ma che tuttavia ritiene giusto considerare affidabili, per l'autorità dei poeti stessi e perché lo impone la legge della città.

Una conferma della dottrina del *Timeo* è data, a mio avviso, dal *Filebo*, considerato da tutti uno dei dialoghi della vecchiaia, dove viene enunciata la dottrina dei quattro generi di realtà: il «Limite» (*peras*), da identificarsi probabilmente con le Idee o con i numeri; l'«Illimitato» (*apeiron*), da identificarsi con ciò che viene determinato dalle Idee, cioè gli elementi o il loro ricettacolo; il «misto», da identificarsi probabilmente col mondo sensibile, una volta generato e ordinato; la «causa della mescolanza», definita anche come «ciò che fa» (*to poioun*), «ciò che agisce demiurgicamente» (*to dêmiourgoun*), da identificarsi sicuramente col Demiurgo⁸¹. Quest'ultimo è poi chiamato anche «intelligenza, scienza e mente», «intelletto che è re del cielo e della terra», «meravigliosa intelligenza che tutto coordina», «mente che regge e ordina tutte le cose». Il personaggio di Socrate, a proposito del Demiurgo, afferma che esso genera un'anima e una mente in Zeus e in ciascuno degli dèi, e quindi è superiore a tutti loro.

Dirai così che nella natura di Zeus si ingenera un'anima regale e così una mente regale per virtù della causa e negli altri dèi altri di questi principi superiori; così dirai e secondo è caro a ciascuno degli dèi che sia detto⁸².

Non c'è dubbio che, con queste dottrine, Platone rivela di possedere una profonda religiosità, quale nessun altro filosofo prima di lui ha mostrato, che troviamo mirabilmente espressa in un'affermazione del *Teeteto*, destinata ad avere una fortuna immensa nell'antichità e nel medioevo cristiano:

ci conviene adoprarci di fuggire di qui al più presto per andare lassù. E questo fuggire è un assomigliarsi al dio (*homoiôsis theôi*) per quel che l'uomo può; e assomigliarsi al dio è acquistare giustizia e santità, e insieme sapienza⁸³.

Platone ritorna sul tema degli dèi nel suo ultimo dialogo, le *Leggi*, rimasto incompiuto a causa della sua morte. In questo dialogo egli prevede pene severe (carcere, frustate e persino la morte) contro l'empietà, considerando tale sia il non credere all'esistenza degli dèi,

sia il credere che essi non si interessino agli uomini, sia il credere che con sacrifici e preghiere gli dèi si possano placare e sedurre⁸⁴. Platone adduce a prova dell'esistenza degli dèi il fatto che tutti i popoli, Greci e barbari, l'ammettono; ritiene che gli astri siano divini e critica quei filosofi che li considerano terra e pietre (probabilmente Anassagora)⁸⁵, o quelli che li ritengono esistenti non per natura ma solo per legge e per convenzione (Democrito?)⁸⁶. La causa di tali empietà, secondo Platone, sono le filosofie che considerano anteriori all'anima gli elementi naturali (acqua, aria, terra e fuoco), cioè le filosofie dei naturalisti, mentre bisogna riconoscere che l'anima, intesa come principio capace di muovere se stesso, precede ogni altra realtà ed è causa di tutte le cose⁸⁷.

Abbiamo così un nuovo candidato al ruolo di «Dio di Platone», l'anima, che si deve supporre essere non l'anima del mondo forgiata dal Demiurgo, ma un'anima universale ingenerata, coincidente essa stessa col Demiurgo. A proposito di quest'anima Platone afferma che essa, muovendo se stessa, muove anche il Sole, ma si chiede in quale di questi tre modi lo muova: 1) dal di dentro, come la nostra anima muove noi; 2) dal di fuori, attraverso un altro corpo di fuoco o d'aria; 3) senza corpo, «possedendo certe altre facoltà ancor più straordinarie»⁸⁸. Dal seguito del discorso risulta che Platone propende per la prima ipotesi, perché cita con consenso il detto di Talete secondo cui «tutte le cose sono piene di dèi», ma non è escluso che con la terza ipotesi egli alluda alla dottrina aristotelica del motore immobile, formulata da Aristotele nel dialogo perduto *Della filosofia*, scritto probabilmente prima della morte di Platone e quindi prima delle *Leggi*.

5. Il dio di Aristotele

Gli dèi sono uno dei temi più costanti della riflessione di Aristotele. Egli se ne occupò sin da quando era membro dell'Accademia di Platone, dedicando ad essi il III libro del dialogo *Della filosofia*, per noi perduto, ma in parte ricostruibile sulla base delle testimonianze degli autori antichi che lo lessero, quali Cicerone, Filone e Sesto Empirico⁸⁹. In quel dialogo Aristotele spiegava come l'idea degli dèi nasca negli uomini dai poteri straordinari della loro anima, capace nel sonno o nel delirio persino di prevedere il futuro, e dalla visione dell'ordine cosmico. Scoprendo in sé queste risorse, «gli uomini supposero l'esistenza di qualcosa di divino, di per se stesso simile all'anima e dotato più di tutti di scienza»⁹⁰. La contemplazione dei movimenti degli astri in cielo viene paragonata da Aristotele alla visione dell'esercito greco schierato, quale si poteva avere dal monte Ida presso Troia, e guidato da un condottiero.

Coloro che, per la prima volta, sollevarono lo sguardo verso il cielo e osservarono il sole compiere il suo percorso dal suo levare al tramonto, e le ben ordinate danze degli astri, cercavano il demiurgo di questo ordinamento straordinariamente bello, poiché congetturavano che esso non dovesse essersi formato a caso, ma per opera di una natura superiore e incorruttibile, la quale è Dio⁹¹.

Il termine platonico «demiurgo» e l'allusione a un unico Dio risalgono probabilmente al testimone di questa dottrina, Sesto Empirico, vissuto nel II secolo d.C., quando il prevalente interesse religioso portava a conciliare Aristotele con Platone. Più fedele al linguaggio di Aristotele è forse Cicerone, il quale riferisce un'esperienza analoga descritta da Aristotele in questi termini:

Quando gli uomini vedono questi spettacoli [i movimenti del Sole, della Luna e delle stelle], credono che certamente esistono gli dèi e che queste grandi meraviglie sono opere degli dèi (*opera deorum*)⁹².

Qui il termine «opere» non indica necessariamente produzioni e, ancor meno, creazioni, ma sta semplicemente per «effetti», di cui gli dèi sono cause. L'ordine cosmico e i moti celesti, dunque, secondo Aristotele sarebbero causati dagli dèi. Anche Filone, nel riferire la dottrina del dialogo *Della filosofia*, parla di «demiurgo» (*dēmiourgos*), di «artefice» (*tekhnitēs*), di «fattore» (*poiētēs*), di «creatore del mondo» (*kosmopoion*)⁹³, al punto che qualcuno ha pensato che all'epoca Aristotele fosse ancora platonico, o che mettesse in bocca questa dottrina al personaggio di Platone, probabilmente presente nel dialogo in questione. Ma non bisogna dimenticare che Filone era platonico e per giunta ebreo, quindi doppiamente convinto della creazione; perciò i suddetti termini possono essere dovuti unicamente al suo modo di

esprimersi.

Più credibile è l'attribuzione ad Aristotele, sempre da parte di Filone, della dottrina della divinità del mondo, chiamato per l'appunto «immenso dio visibile»⁹⁴, così come l'attribuzione ad Aristotele, da parte di Cicerone, oltre che dello stesso Filone, della dottrina dell'animazione e della divinità degli astri. Secondo Cicerone, Aristotele avrebbe introdotto tra gli elementi l'etere, sempre in movimento e dotato di vita, ed avrebbe concepito gli astri come «generati nell'etere», cioè costituiti di etere, e perciò dotati di sensibilità e di intelligenza. «Da ciò segue – conclude Cicerone, probabilmente con Aristotele – che gli astri devono essere annoverati fra gli dèi»⁹⁵.

Meno credibile è lo stesso testimone quando attribuisce agli astri un movimento spontaneo, dovuto unicamente alla loro sensibilità e divinità, cioè un movimento «volontario». Qui Cicerone probabilmente confonde dottrine aristoteliche con dottrine stoiche, come risulta anche dalla sua attribuzione ad Aristotele di quattro elementi, che presuppone l'identificazione dell'etere col fuoco. Resta il fatto che, finora, il dialogo *Della filosofia* presenta due tipi di dèi, quelli «simili all'anima», cioè incorporei, che sono causa dei moti degli astri, e quelli corporei che invece coincidono con gli stessi astri, fatti di etere, e col mondo intero. Insomma sono divini sia le cause che gli effetti.

La stessa doppia concezione della divinità si trova in una famosa testimonianza di Cicerone sul dialogo in questione, contenuta nel suo *De natura deorum*, in cui egli fa dire al personaggio dell'epicureo Velleio, con intento polemico verso Aristotele, che questi identifica confusamente Dio ora con una mente, ora col mondo, ora con un principio che muove il mondo di moto circolare, ora con l'«ardore del cielo», cioè con l'etere⁹⁶. È chiaro, invece, che per Aristotele il dio immateriale (la «mente») è lo stesso che muove il cielo di moto circolare, ed è diverso dal mondo e dall'etere, cioè dal cielo che circonda il mondo e dagli astri che lo abitano, considerati anch'essi come dèi, seppure di rango inferiore al primo.

Queste dottrine sono sostanzialmente confermate dal *De caelo*, il trattato di Aristotele sul cielo, ove si dice che questo è fatto di etere, elemento ingenerabile, incorruttibile e inalterabile, mosso per sua natura di solo moto circolare. Al di fuori del cielo, dove non c'è né tempo né luogo, ci sono viventi immutabili, impassibili, che godono della vita migliore per tutta l'eternità. Si tratta, evidentemente, degli dèi immateriali.

Di là [cioè da essi] – dice Aristotele – dipendono anche per gli altri enti l'essere e il vivere, per alcuni in modo più preciso e per gli altri in modo meno chiaro⁹⁷.

Gli enti, il cui essere e vivere dipendono in modo più diretto dagli

dèi immateriali, sono gli astri, che – come vedremo – sono mossi dai primi, mentre quelli il cui essere e vivere dipendono dagli dèi immateriali in modo indiretto sono le realtà terrestri, la cui generazione e corruzione, per Aristotele, dipende a sua volta dai moti degli astri.

Anche nel *De caelo* Aristotele sembra considerare il cielo e gli astri come viventi, cioè dotati di anima, ma egli esclude esplicitamente che sia questa la causa del loro movimento circolare, perché ciò costerebbe ad essi fatica, il che non si concilia con l'idea che ci facciamo degli dèi⁹⁸. La circolarità del moto dipende infatti dall'etere di cui essi sono composti, al quale appartiene per natura il moto circolare, ma la causa di tale moto è invece un «motore incorporeo» (*kinoun ...asômaton*), il quale, muovendo un corpo immutabile (cioè inalterabile e incorruttibile), quale è l'etere, è anch'esso immutabile⁹⁹. Quest'ultimo non può essere che il motore immobile immateriale, già menzionato nel dialogo *Della filosofia*, il quale, essendo causa del movimento, e quindi della vita, del cielo e degli astri, che sono dèi, sarà anch'esso, a maggior ragione, un dio.

Tutto ciò non contrasta con la divinità, e quindi con l'animazione, degli astri, che non sono mossi né dalle loro anime né a forza, cioè contro la loro volontà, ma sono trasportati da sfere celesti, fatte anch'esse di etere, e hanno movimenti diversi, più o meno numerosi. Di quest'ultimo fatto Aristotele dà la spiegazione seguente. «Colui che sta nel modo ottimo», cioè la realtà suprema, il motore immobile, possiede il suo bene, ossia la felicità, senza compiere alcuna azione, cioè senza bisogno di muoversi, perché è lui stesso il suo fine. Colui che gli sta più vicino, cioè il primo cielo, detto anche cielo delle stelle fisse, raggiunge il suo bene per mezzo di una sola azione, cioè per mezzo del moto circolare. Invece coloro che gli stanno più o meno lontani, per raggiungere il loro bene, hanno bisogno di compiere un numero maggiore o minore di movimenti. Questi ultimi, infatti, «non giungono sino al termine ultimo (*to eskhaton*)», ma attingono «il principio più divino» (*theiotatê arkhê*) nella misura in cui possono¹⁰⁰. Ogni vivente, insomma, tende al suo bene, cioè alla felicità. Il motore immobile già la possiede, quindi non ha bisogno di fare nulla per ottenerla, è fine a se stesso, perciò è il dio supremo. Il cielo e gli astri, invece, raggiungono la loro felicità – detta giustamente «il principio più divino» perché prerogativa essenziale degli dèi – per mezzo di uno o più movimenti, senza però giungere mai al «termine ultimo», che spetta solo al motore immobile. Essi sono perciò, come abbiamo detto, dèi di rango inferiore.

Mentre l'esistenza degli dèi in generale non ha bisogno, secondo Aristotele, di essere dimostrata, perché è ammessa da tutti per le ragioni già indicate nel dialogo *Della filosofia*, la loro identificazione

con uno o più motori immobili, e quindi l'esistenza di questi, ha invece bisogno di essere dimostrata. A questa dimostrazione Aristotele dedica argomentazioni famose, contenute nei libri VII e VIII della *Fisica* e nel libro XII della *Metafisica*. Queste perciò non sono dimostrazioni dell'esistenza degli dèi, o di Dio, come tradizionalmente hanno ritenuto la teologia pagana, quella ebraica, quella cristiana e quella musulmana, ma servono invece a dimostrare la necessità di motori immobili per spiegare i moti celesti. Gli argomenti usati da Aristotele nella *Fisica* possono essere riassunti nel modo seguente. Ci deve essere un movimento eterno, perché, se tutti i movimenti avessero inizio, l'inizio sarebbe esso stesso un movimento (un passaggio dalla quiete al moto, un mutamento di stato), e se tutti avessero fine, la fine sarebbe essa stessa un movimento (per la stessa ragione), dunque ci sarebbe un movimento prima del movimento e un movimento dopo il movimento, e così via all'infinito, per cui si darebbe sempre movimento. Dunque ci deve essere almeno un movimento che non ha né inizio né fine. Questo è identificato da Aristotele, che segue le apparenze sensibili ed alcune credenze tradizionali, col movimento dei corpi celesti, supposto come continuo, cioè ininterrotto, e di forma circolare.

Ogni movimento richiede una causa, ma un movimento eterno non può avere come causa qualcosa che a sua volta si muove, come l'anima semovente di cui parlava Platone nelle *Leggi*, perché ciò che si muove, secondo Aristotele, passa dalla potenza all'atto, cioè non è sempre in atto. Ma, se la causa non è tutta in atto, in qualche momento potrebbe anche non muovere, dunque non assicurerebbe l'eternità e la continuità del movimento. Dunque, per spiegare interamente un movimento continuo ed eterno, è necessaria una causa immobile. Se questa sia una sola, o se ve ne siano molte, nella *Fisica* non è precisato. È detto invece che un motore immobile deve essere senza grandezza, perché per muovere per un tempo infinito dovrebbe avere una forza infinita e quindi una grandezza infinita, la quale è una contraddizione in termini. Non avendo grandezza, non può avere parti, quindi deve essere indivisibile, cioè immateriale. Anche se la *Fisica* non lo dice esplicitamente, si tratta del dio supremo immateriale, di cui Aristotele ha già parlato nel dialogo *Della filosofia* e nel *De caelo*.

Un'identificazione esplicita del motore immobile del cielo col dio supremo si trova invece nel XII libro della *Metafisica*. Ma, prima di considerare quest'ultimo, è opportuno segnalare altri passi in cui quest'opera parla del dio o degli dèi. Anzitutto nel libro I Aristotele, dopo avere definito la scienza delle cause prime come la più universale, la più difficile, la più esatta, quella che fa conoscere più di tutte e che è degna di comandare a tutte, aggiunge che essa è anche la

più libera, perché è fine a se stessa. Tutti questi pregi danno l'impressione che tale scienza, più che umana, sia divina, e che quindi solo un dio possa possederla, come dice il poeta Simonide. Al poeta tuttavia Aristotele risponde che gli dèi non sono invidiosi, quindi permettono anche all'uomo di partecipare di tale scienza. In più, essa è veramente divina per due ragioni: perché «il dio la possiede lui solo o lui più di tutti» e perché «essa è scienza di cose divine», in quanto «il dio sembra essere fra le cause di tutte le cose ed essere un principio»¹⁰¹.

Da ciò si ricavano importanti indicazioni sul modo in cui Aristotele concepiva gli dèi. Anzitutto non li considerava invidiosi, ma buoni verso gli uomini, secondo una credenza popolare, da lui recepita e condivisa, ancorché in contrasto con quella di alcuni poeti. Inoltre, egli riteneva che gli dèi possedessero la sapienza, cioè la scienza delle cause prime, e che in questo senso conoscessero tutto. Infine, egli considerava la sapienza come scienza di cose divine, perché tra le cause prime di tutte le cose c'è anche il dio. Con questa affermazione Aristotele intende riferirsi al fatto che il dio, o gli dèi, sono causa dei moti celesti. Tuttavia essi non sono le sole cause della realtà, sono «fra le cause di tutte le cose», poiché per Aristotele vi sono anche altre cause, cioè – come ha spiegato nella *Fisica* e come ricorderà subito dopo nella *Metafisica* –, oltre alle cause del movimento vi sono anche cause materiali, cause formali e cause finali. Il dio, dunque, non è l'unico oggetto della sapienza, perciò questa non può essere identificata con la teologia, non solo con quella dei poeti, ma nemmeno con una teologia filosofica, o scientifica.

Ciò non viene smentito nemmeno nel libro VI della *Metafisica*, dove Aristotele parla di una «scienza teologica»¹⁰². Dopo avere definito la fisica come scienza delle sostanze mobili e la matematica come scienza di oggetti immobili, che però non sono sostanze, Aristotele dichiara che, se esistono sostanze eterne ed immobili, la conoscenza di esse spetterà non alla fisica, né alla matematica, ma ad un'altra scienza, che sarà «prima» rispetto alle due già menzionate. Tutte le cause sono eterne – prosegue Aristotele –, ma soprattutto lo sono «le cause delle realtà divine a noi manifeste» (*aitia tois phanerois tôn theiôn*). Ora, poiché le realtà divine a noi manifeste, cioè visibili, non possono essere che gli astri, le loro cause non possono essere che i loro motori; se sono divini gli astri, a maggior ragione saranno divine le loro cause, cioè i motori immobili, che sono le sostanze eterne immobili di cui si è supposta l'esistenza. «Non c'è dubbio infatti – osserva Aristotele – che, se il divino esiste da qualche parte, esso esiste in una realtà siffatta», perciò la scienza che se ne occupa dovrà essere chiamata «teologica» (*theologikê*), e sarà la prima tra tutte le scienze, cioè la «filosofia prima», perché avrà per oggetto la realtà più alta,

nonché la più degna di onore¹⁰³.

Come si può vedere, anche in questo passo, come in quelli precedentemente considerati, Aristotele pensa ad una scienza delle cause prime e, poiché fra queste ci devono essere anche le cause degli astri, che sono divine, la scienza in questione ha per oggetto delle realtà divine e quindi dovrà esser detta «teologica». Questa denominazione non significa che essa si occupi solo delle realtà divine, cioè delle sostanze immobili, perché se ne occupa soltanto in quanto esse sono tra le cause prime. In tal senso, la scienza delle realtà divine è anche universale, cioè è la scienza dell'essere in quanto essere, ovvero della realtà nella sua totalità, perché come scienza delle cause prime conosce le cause di tutte le cose¹⁰⁴. Anche questa precisazione mostra che per Aristotele esistono due generi di realtà divine, o di dèi, cioè quelli visibili, o mobili, che sono gli astri e i cieli in generale, e quelli immobili, ed anche invisibili, che sono i loro motori.

Coloro che credono nell'esistenza di una «teologia» di Aristotele – cioè i commentatori antichi e medievali, nonché molti moderni, per esempio Jaeger e Ross – ritengono che essa sia esposta nel libro XII della *Metafisica*, il famoso libro *Lambda*. In realtà questo si occupa nella sua prima metà dei principi delle sostanze mobili e solo nella seconda metà parla delle sostanze immobili, accennando molto sommariamente al loro carattere divino. Non è un caso, del resto, che gli Arabi abbiano confezionato un'opera intitolata *Teologia di Aristotele*, mettendo insieme degli estratti delle *Enneadi* di Plotino, che sono molto più «teologici» del libro *Lambda*. Segno che essi non trovarono in questo i temi teologici che si aspettavano. Tutto ciò che Aristotele dice nella seconda parte di questo libro è una ripresa sintetica della dimostrazione dell'esistenza di un motore immobile già sviluppata nella *Fisica*, con l'aggiunta che tale motore è pura attività e che tale attività, essendo la più piacevole, non può essere che attività di pensiero. Ora, poiché l'attività di pensiero è vita, il motore immobile dovrà essere un vivente; inoltre, essendo eterno e felice, questo vivente è un dio.

Riportiamo per intero il passo in questione, che spesso viene frainteso.

Se dunque il dio si trova sempre nella condizione felice in cui noi ci troviamo talvolta [cioè quella di pensare], ciò è meraviglioso, e se si trova anche in una condizione migliore, ciò è ancor più meraviglioso. Ma [il motore immobile] si trova proprio in questa condizione. Ed ha anche vita, perché l'attività di pensiero è vita, ed esso (*ekeino*) è questa attività. E la sua attività è di per se stessa vita ottima ed eterna. Ma noi [Greci] diciamo che il dio è un vivente eterno ed ottimo, nel senso che al dio appartiene una vita perenne continua ed eterna, poiché questo è il dio¹⁰⁵.

Qui, come si vede, Aristotele identifica il motore immobile con un

dio, perché trova che esso possiede esattamente gli stessi requisiti che l'opinione comune dei Greci attribuiva agli dèi. Ma il suo scopo non è quello di dimostrare l'esistenza di un dio, né, ancor meno, quello di descriverne gli attributi, cioè di fare una teologia, sia pure filosofica.

Aristotele pone al vertice della realtà un dio personale, cioè dotato di intelligenza, perché pensa, e di volontà, perché è felice. Esso dunque è attivo, come il Demiurgo di Platone, ma non ha più sopra di sé il mondo delle Idee, quindi è veramente sovrano. Con la sua attività di pensiero egli muove il cielo, e lo muove in modo attivo, cioè come una causa efficiente, non nel modo passivo in cui potrebbe farlo una causa soltanto finale, come tradizionalmente si è creduto. Se, per spiegare il movimento del cielo, fosse sufficiente una causa finale, di cui il cielo volesse imitare l'immobilità muovendosi da sé secondo un moto circolare, sarebbe bastata la platonica Idea del Bene, cioè un oggetto di intelligenza e di desiderio. Invece Aristotele ha introdotto un principio capace di produrre mutamento, cioè attivo, chiamandolo «motore ovvero produttore» (*kinêtikon ê poiêtikon*), proprio perché ha ritenuto insufficiente l'Idea del Bene¹⁰⁶.

È vero che lo stesso Aristotele, per spiegare come il motore immobile muove il cielo, lo paragona all'oggetto del desiderio e dell'intellezione umana, il quale muove restando immobile, e perciò è «fine» (*hou heneka*) e «muove come amato» (*kinei hôs erômenon*)¹⁰⁷; ma questo è solo un paragone e non significa che il motore immobile sia fine del cielo e sia amato dal cielo. Non si vede infatti perché, se il cielo lo amasse, si muoverebbe circolarmente su se stesso, il che non gli permette minimamente di raggiungere il motore immobile. La tesi che il cielo si muove circolarmente per imitare l'immobilità del motore immobile è solo un'interpretazione platonizzante della dottrina aristotelica, che non trova alcun riscontro nei testi di Aristotele¹⁰⁸. Ciò non toglie che il motore immobile possa essere concepito anche come un fine, ma non nel senso che sia il fine del cielo, bensì nel senso che è fine a se stesso, come risultava dal *De caelo*; inoltre, il primo motore muove il cielo come l'oggetto del desiderio umano muove l'amante non perché sia amato dal cielo (semmai, è amato da se stesso), ma perché muove restando immobile. Il cielo, che è anch'esso un dio, ma di rango inferiore, ama e persegue come fine il proprio bene, cioè la propria felicità, e la realizza muovendosi eternamente di moto circolare, grazie al motore immobile.

Nel seguito del libro Aristotele dimostra che di motori immobili non ce n'è solo uno, ma ce ne sono molti, tanti quante sono le sfere concentriche di cui bisogna ammettere l'esistenza per spiegare, secondo le teorie astronomiche di Eudosso e Callippo, i movimenti apparentemente irregolari dei pianeti, e cioè – con un'integrazione da

lui ritenuta necessaria – ben 55. Ciascuna di queste sfere si muove eternamente, quindi ha bisogno di essere mossa da un motore immobile, ma il suo fine è unicamente quello di trasportare gli astri, stelle fisse o pianeti, i quali sono divini e hanno come fine la propria felicità. Al di sopra di questi dunque ci sono ben 55 motori immobili.

Dagli antichi e dagli antichissimi è stata tramandata ai posteri una tradizione, in forma di mito, secondo la quale sono questi gli dèi, e il divino circonda la natura tutta. Le altre cose sono state, poi, miticamente aggiunte, per infondere persuasione nel popolo e per far osservare le leggi e il bene comune. Dicono, infatti, che gli dèi hanno forma umana e che sono simili a certi animali, e, a queste, altre cose aggiungono della stessa natura o analoghe. Di queste, se, prescindendo dal resto, si prende solo il punto fondamentale, cioè l'affermazione che le sostanze prime sono dèi, bisogna riconoscere che essa è stata fatta per divina ispirazione¹⁰⁹.

Qui Aristotele si confronta con la religione popolare, secondo la quale gli dèi sono gli astri. Di essa egli tralascia la parte antropomorfica, cioè la rappresentazione degli dèi in forma umana o di animali, dichiarandola aggiunta a scopo politico, cioè per fare rispettare le leggi, in sintonia con la spiegazione fornita dagli «atei» Democrito e Protagora. Ne recepisce invece il punto fondamentale, cioè l'affermazione che le sostanze prime – le quali per lui non sono più gli astri, come per la religione popolare, bensì i loro motori immobili – sono dèi. Questi ultimi perdono quel carattere antropomorfo, che invece riconosceva loro la religione popolare, ma ne conservano il carattere personale, sia pure più puro e spiritualizzato.

Infine, sempre nel libro *Lambda* della *Metafisica*, Aristotele precisa che, malgrado la molteplicità degli dèi coincidenti con i motori immobili, tra essi ce n'è uno, quello che muove il primo cielo, cioè la sfera delle stelle fisse, che è il primo di tutti, anzi il primo fra tutti gli enti, perché in un certo senso muove tutto: direttamente il primo cielo e, attraverso questo, tutte le altre cose, in cielo e sulla terra. Egli è anche il bene supremo, paragonabile ad un generale che comanda l'esercito ed è la causa del suo ordine¹¹⁰, o ad un capofamiglia, che è causa dell'ordine della sua casa. E conclude il libro citando un verso di Omero: «non è buono il comando di molti, uno solo sia il comandante»¹¹¹.

Anche in Aristotele, dunque, c'è l'idea di un dio supremo, che si potrebbe scrivere con la maiuscola, Dio. Ma non è il Dio della Bibbia, né il Dio di Platone, perché non è fabbricatore, ma solo motore e ordinatore. Egli tuttavia è un dio personale, come lo sono tutti gli dèi della religione greca. Non è quindi il caso di parlare di un Dio «astratto», impersonale, filosofico, da contrapporre per la sua impersonalità a quello della Bibbia, come spesso si è fatto. Né è il caso di contrapporre le pagine della *Metafisica* sul motore immobile ai passi di altre opere, in particolare delle *Etiche*, in cui Aristotele si mostra

vicino alla concezione tradizionale degli dèi. La dottrina della *Metafisica* e quella della religione tradizionale sono infatti accostate l'una all'altra nel passo dell'*Etica Eudemia* in cui Aristotele, per spiegare fenomeni sovranaturali come la fortuna o la divinazione nei sogni, dichiara: «come nell'universo il principio del movimento è il dio, così anche nell'anima il dio muove tutto, poiché il divino in noi muove in qualche modo tutte le cose», dove con l'espressione «il divino in noi», superiore alla ragione, non si allude, come altrove, all'intelligenza, ma a ciò che, come è detto nel dialogo *Sulla preghiera*, è «superiore all'intelligenza»¹¹². Ma sempre nella stessa opera Aristotele mostra di avere una concezione elevata della divinità:

il dio non comanda impartendo ordini, ma è il fine in vista di cui impartisce ordini la saggezza [...], dato che egli, quanto a lui, non ha bisogno di nulla.

Perciò il fine dell'uomo consiste nel «servire dio e nell'esercitare la teoria» (*ton theon therapeuein kai theôrein*)¹¹³, endiadi il cui significato viene chiarito dall'*Etica Nicomachea*, dove la felicità è identificata con la vita teoretica, cioè dedicata alla conoscenza, e questa è dichiarata divina, perché simile alla vita condotta dagli dèi. Nella stessa opera troviamo ribadito che il fine dell'uomo consiste nel «rendersi immortale fin quanto è possibile», cioè nel rendersi il più possibile simile agli dèi¹¹⁴.

L'atteggiamento complesso di Aristotele di fronte agli dèi appare, da un lato, ossequioso nei confronti della religione popolare e, dall'altro, orientato ad un concetto più sofisticato di dio. Il primo aspetto è documentato dal suo testamento, dove egli esprime la volontà che suo nipote Nicanore, ritornato incolume dalla guerra contro i Persiani, assolvere il voto che egli fece per lui, dedicando in Stagira a Zeus Salvatore e ad Atena Salvatrice statue di pietra alte quattro cubiti¹¹⁵. Il secondo aspetto, invece, è documentato dall'unico frammento pervenuto del dialogo perduto *Sulla preghiera* dove Aristotele dice, come abbiamo appena visto, che «il dio è intelligenza o qualcosa di superiore all'intelligenza»¹¹⁶.

Ciò nonostante, nemmeno Aristotele evitò l'accusa di empietà per il fatto di avere scritto un *Inno alla virtù* in memoria del suocero, Ermia di Atarneo, ucciso a tradimento dai Persiani. Egli si sottrasse al processo, promosso sicuramente per ragioni politiche dagli Ateniesi anti-macedoni alla notizia della morte di Alessandro (323 a.C.), lasciando Atene dopo avere dichiarato, secondo una leggenda, di consentire in tal modo agli Ateniesi di non peccare una seconda volta contro la filosofia¹¹⁷.

6. Ateismo, politeismo e monoteismo nell'età ellenistica

Oltre a Platone e Aristotele, vissero in Grecia negli stessi anni numerosi altri filosofi, che professavano sugli dèi le dottrine più diverse. Tra gli altri discepoli di Socrate, detti «socratici minori», occorre ricordare Teodoro, nato a Cirene prima del 340 e morto nel 260 a.C., fondatore della scuola cirenaica. Comunemente soprannominato «l'ateo» e perciò accostato spesso a Diagora, Teodoro scrisse un'opera, *Sugli dèi*, interamente perduta, dove pare negasse l'esistenza, appunto, degli dèi. Anch'egli fu accusato di empietà, ma fu salvato dal peripatetico Demetrio Falereo, che governò Atene fra il 317 e il 307, il quale lo persuase a lasciare la città. Secondo il suo più recente editore, M. Winiarczyk, Teodoro fu l'unico vero ateo dell'antichità¹¹⁸.

Ai nomi di Diagora e di Teodoro, tuttavia, è stato spesso accostato anche quello di Evemero di Messene (340-260 a.C.), il quale in un'opera intitolata curiosamente *Sacra scrittura* (*Hiera anagraphê*) avrebbe spiegato l'origine della credenza negli dèi come risultato dell'«apoteosi», cioè della divinizzazione, di re o di uomini famosi per i benefici arrecati ai loro sudditi o concittadini. Così sarebbe sorta, ad esempio, la credenza nella divinità di Urano, di Crono e di Zeus, i quali non sarebbero stati altro che i re di un'isola, che Evemero chiama col nome mitologico di Panchaia («tutta buona»). La loro apoteosi sarebbe stata opera dello stesso Zeus, il quale avrebbe fatto incidere sulla colonna d'oro di un tempio il proprio nome e quelli dei suoi due predecessori, per ricordarne le meravigliose imprese¹¹⁹. Questa dottrina, tramandata col nome di «evemerismo», ebbe una certa fortuna nell'antichità e fu accusata dai Padri della Chiesa di essere una forma di ateismo.

Non fu invece ateo, bensì politeista, il grande Epicuro, malgrado la sua adesione all'atomismo di Democrito e il suo dichiarato intento di voler liberare gli uomini dal timore degli dèi. Egli, in evidente polemica col dialogo *Della filosofia* di Aristotele (ma anche indirettamente col *Timeo* di Platone), scrisse nella sua *Epistola a Erodoto*:

Per quanto riguarda i moti, e le rivoluzioni, e il sorgere e il tramontare, e gli altri fenomeni simili dei corpi celesti, non bisogna credere che ci sia qualche essere a ciò preposto e dia, o abbia dato, ordine ad essi, e nello stesso tempo goda della più completa beatitudine e dell'immortalità¹²⁰.

Epicuro dunque non nega l'esistenza degli dèi, ma solo il loro essere causa dei moti celesti e del loro ordine, qualità ritenuta incompatibile con la loro beatitudine.

Ritroveremo molteplici cause delle rivoluzioni e del tramontare e del sorgere e delle eclissi e degli altri fenomeni del genere, così come di quelli che si danno come singoli, e non bisogna credere che in proposito non si sia raggiunta quella conoscenza necessaria per il raggiungimento della tranquillità e della felicità. Oltre a tutto ciò bisogna credere questo, che il più grave perturbamento sorge nelle anime degli uomini nel credere che le medesime nature possano essere beate e immortali [cioè gli dèi] e avere volontà e azioni e cause contrarie a tali loro attributi, e, o nell'attendere o nel temere, prestando fede ai miti, qualche male eterno, o nel paventare quella mancanza di sensibilità che è nella morte¹²¹.

Secondo Epicuro, i moti degli astri derivano dal moto vorticoso degli atomi che compongono il cielo; inoltre, tutti i fenomeni celesti, compreso il fulmine, hanno spiegazioni puramente fisiche, cioè connesse al moto degli atomi, per cui non c'è ragione di credere nei miti che li considerano opera degli dèi¹²². Infine nella *Epistola a Meneceo*, che tanta fortuna ha avuto come «lettera sulla felicità», Epicuro scrive al suo allievo:

Le cose che ti ho sempre raccomandato mettile in pratica e meditale, reputandole i principi necessari a una vita felice. Per prima cosa considera la divinità come un essere indistruttibile e beato, secondo quanto suggerisce la comune nozione del divino, e non attribuire ad essa niente che sia estraneo all'immortalità o discorde dalla beatitudine; riguardo ad essa pensa invece tutto ciò che è capace di preservare la felicità congiunta all'immortalità. Gli dèi esistono: evidente è infatti la conoscenza di essi; non esistono piuttosto nella maniera in cui li considerano i più, perché così come li reputano vengono a toglier loro ogni fondamento di esistenza. Empio poi non è colui che gli dèi del volgo rinnega, ma chi le opinioni del volgo applica agli dèi, poiché non sono pre-nozioni, ma fallaci presunzioni i giudizi del volgo a proposito degli dèi. Da ciò i più grandi danni e vantaggi si ritraggono dagli dèi; essi infatti, dediti di continuo alle loro proprie virtù, accolgono i loro simili, tutto ciò che non è tale considerando come estraneo¹²³.

Epicuro dunque fa propria la nozione comune degli dèi come viventi immortali e beati, considera evidente la loro esistenza, ma nega che essi si interessino del mondo e degli uomini, e quindi rifiuta i miti della religione popolare, secondo i quali gli dèi punirebbero o premierebbero gli uomini. I suoi dèi, come quelli di Aristotele, si dedicano solo alle attività che li rendono beati. A questo proposito, pare che Epicuro avesse scritto anche un'opera, *Sugli dèi*, nella quale sosteneva che

ogni essere che appartiene alla specie divina è tale da non provocare in noi alcun turbamento, e che è puro da ogni cosa che causa timore, e capace di dissolvere e di comporre in armonia ogni cosa che è ostica e estranea, e che non è impedito da alcunché nel compiere tutte queste cose¹²⁴.

Siamo di fronte a un concetto di dio non molto diverso da quello professato da Aristotele, anche se il maestro del «Giardino» doveva provare una certa ostilità contro lo Stagirita, da lui accusato di essere stato, in gioventù, cioè prima di entrare nell'Accademia di Platone, «un dissoluto che, dopo aver dissipato le sostanze familiari, si era dato alla milizia e a vender farmaci»¹²⁵.

Ben diverso fu l'atteggiamento verso gli dèi tenuto dagli Stoici, che

da una forma iniziale di panteismo si avviarono sempre più verso un vero e proprio monoteismo. Come abbiamo visto nel capitolo sull'origine dell'universo, essi consideravano divina una natura originaria, il fuoco, che nell'*Inno a Zeus* di Cleante (III secolo a.C.) si personifica nel re dell'universo, del quale sono stirpe gli uomini. Da questo inno sembra chiaramente influenzato il *Trattato sul mondo* (*De mundo*) attribuito ad Aristotele, ma probabilmente scritto nel II e I secolo a.C. In quel testo, il primo motore immobile viene paragonato al «Gran Re» (il re dei Persiani? strano in un'opera che si presume dedicata ad Alessandro il Macedone) e identificato col Fato degli Stoici, mentre non vengono affatto menzionati gli altri motori immobili, che pure per Aristotele erano dèi.

Anche il dialogo di Cicerone *De natura deorum*, scritto nel 45 a.C. e lasciato incompiuto, testimonia la centralità della questione «teologica» nella filosofia antica. In esso lo scrittore romano, fonte preziosa per la conoscenza della filosofia greca dell'età ellenistica, espone le opinioni dominanti circa la natura degli dèi. Nel I libro del dialogo Cicerone fa parlare l'epicureo Velleio, il quale espone le idee di Epicuro sugli dèi, criticando quelle degli altri filosofi. Nel II libro l'autore fa parlare lo stoico Balbo, che espone la teologia stoica (specialmente di Posidonio di Apamea), con particolare riguardo per le questioni dell'esistenza di Dio, della natura di Dio e della provvidenza di Dio verso il mondo e verso gli uomini. Nel III libro Cicerone fa parlare l'accademico Cotta, il quale critica i due interlocutori precedenti in nome di uno scetticismo che nega la possibilità di conoscere gli dèi (Arcesilao) e demolisce la teologia naturale degli Stoici (Carneade). Quanto a Cicerone, egli sembra oscillare tra uno scetticismo moderato e un eclettismo che riprende gli aspetti più accettabili di tutte le dottrine precedenti.

7. Monoteismo biblico e reazione politeistica

Una spinta decisiva verso il monoteismo fu impressa alla filosofia greca dalla scoperta della Bibbia, grazie alla traduzione dei Settanta eseguita ad Alessandria nel II secolo a.C. Abbiamo già visto la posizione assunta dall'ebreo Aristobulo, forse uno degli stessi Settanta, che avrebbe accusato Platone di avere preso lo spunto per il suo *Timeo* dal racconto biblico della creazione. Netamente platonico fu invece l'ebreo Filone, che conciliò il *Timeo* con la Bibbia, considerando il mondo delle Idee come interno alla mente divina, dando avvio in tal modo al superamento del dualismo platonico tra l'Idea del Bene e il Demiurgo e preparando la strada anche all'integrazione del «pensiero di pensiero» di Aristotele nella nozione di Dio attribuita a Platone.

Il «dio sconosciuto» di cui parla il cristiano san Paolo nel discorso agli Ateniesi non è più uno degli dèi della religione greca (gli «idoli» che suscitavano il suo sdegno), bensì è il dio dei filosofi greci, di Platone (*Timeo*), di Aristotele (*Della filosofia*) e degli Stoici (*Fenomeni* di Arato, esplicitamente citati, e *Inno a Zeus* di Cleante), che l'apostolo abilmente richiama per ottenere il consenso dei suoi uditori, tra cui erano presenti alcuni filosofi «epicurei e stoici». Il dissenso con questi ultimi nasce solo quando Paolo afferma che l'uomo inviato da Dio a giudicare la terra è resuscitato dai morti, dichiarazione che suscita la derisione dei presenti, ma che non sarebbe stata accettata nemmeno dagli ebrei o, in seguito, dai musulmani. Ciò non toglie che alcuni ascoltatori aderissero all'annuncio paolino, quali Dionigi l'Areopagita (quello vero, non il monaco neoplatonico che cinque secoli più tardi si sarebbe spacciato per tale), «una donna di nome Damaride e altri con loro»¹²⁶.

L'integrazione fra la nozione di Dio attribuita a Platone e quella di Aristotele non fu compiuta dai primi filosofi cristiani (Giustino, Taziano, Atenagora), che rifiutarono Aristotele a causa della sua dottrina dell'eternità del mondo, esposta anche nel dialogo *Della filosofia*, e si volsero invece, sulla scia di Filone, al *Timeo* di Platone, accusando tuttavia «i filosofi» di avere rubato l'idea di creazione dalla Bibbia. Tale integrazione fu compiuta invece da filosofi che i cristiani consideravano «pagani», i cosiddetti «medio-platonici». Tra questi, ad esempio, l'autore del *Didascalico* (recentemente identificato con un certo Alcino), manuale di filosofia platonica diffuso nel II secolo d.C., riprende l'interpretazione, già presente in Filone, delle Idee come pensieri di Dio, concependo il Dio supremo, o «primo dio», come intelletto. Questo intelletto, secondo il *Didascalico*,

fa muovere l'intelletto del cielo pur rimanendo immobile. Come fa il sole nei confronti della vista, quando essa lo guarda, e come l'oggetto del desiderio muove il desiderio, pur rimanendo immobile¹²⁷.

Il riferimento al dio del libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele è evidente, ed è reso possibile dal fatto che all'epoca già era in circolazione l'edizione dei trattati di Aristotele fatta da Andronico di Rodi (I secolo a.C.), ancora ignota a Filone. Il *Didascalico* prosegue: «Poiché il primo intelletto è in grado eccelso bello, bisogna che anche il suo intelligibile sia in grado eccelso bello, ma in nulla più bello di lui: dunque pensa se stesso e i suoi propri pensieri [cioè le Idee], e questa attività è appunto l'Idea». La conciliazione tra il Dio di Platone e il Dio di Aristotele non potrebbe essere più chiara.

È bene perché beneficia ogni cosa per quanto gli è possibile, essendo causa di ogni bene; è bello perché egli per sua natura è perfetto e proporzionato; è verità perché è principio di ogni verità, come il sole è principio di ogni luce; è padre perché è causa di ogni cosa e ordina l'intelletto del cielo e l'anima del mondo in relazione a se stesso e alle sue intellezioni¹²⁸.

Qui non solo ritroviamo il Bene della *Repubblica* identificato col Demiurgo del *Timeo*, ma al di sotto di lui compaiono l'Intelletto del cielo, figura aristotelica (in precedenza l'autore lo chiama «intelletto che in atto pensa tutte le cose insieme e sempre», identificandolo quindi con l'intelletto attivo di Aristotele), e l'Anima del mondo, figura più platonica che aristotelica, coi quali forma una triade destinata ad avere immensa fortuna nei secoli successivi.

Il più famoso tra i medio-platonici è Plutarco di Cheronea, vissuto tra il I e il II secolo d.C., noto soprattutto per le sue *Vite parallele*, ma autore anche di numerose opere di filosofia raccolte dalla tradizione sotto il titolo di *Moralia*. Egli riprende soprattutto la concezione proposta da Platone nel *Timeo*, sostenendo che la narrazione della genesi del mondo contenuta in questo dialogo deve essere presa alla lettera. Plutarco parla del Demiurgo chiamandolo senz'altro «Dio» e sostiene, correttamente, che questi non ha creato il mondo dal nulla, ma da una materia preesistente e quindi ingenerata. Plutarco interpreta la *khôra* di Platone come la «materia» di cui parla Aristotele e sostiene che l'opera di Dio è consistita nel portare ordine nel disordine. L'ordine è costituito essenzialmente da «Idee e numeri» (*eidê kai arithmoi*), ma non è chiaro se Plutarco concepisca le Idee come pensieri di Dio. È chiaro, invece, che per lui Dio è essenzialmente Intelletto (*nous*), ma anche Essere, come già abbiamo visto a proposito della sua opera sulla «E» incisa nel frontone del tempio di Apollo a Delfi, la quale significherebbe *Ei*, cioè «tu sei», indicando in tal modo nell'essere il nome di Dio.

Ciò che è specifico di Plutarco, tuttavia, è la dottrina secondo la quale la materia ingenerata sarebbe stata mossa da un'anima irrazionale, causa del disordine e quindi del male, la quale sarebbe poi stata trasformata da Dio nella razionale anima del mondo, di cui si descrive la generazione nel *Timeo*. Non la materia, dunque, è causa del male, perché di per sé essa è informe, bensì un'anima, che in qualche

modo costituisce un principio opposto a Dio, anche se poi viene da quest'ultimo sottomessa.

Ciò che esisteva prima della generazione del cosmo era disordine, ma non si trattava di un disordine privo di corpo, di movimento e di anima, bensì di un disordine dotato di una corporeità senza forma e coesione e di una motricità scomposta e irrazionale. Tutto ciò costituisce la discordanza dell'anima, che è priva di ragione. Poiché Dio non rese corpo ciò che era incorporeo, e anima ciò che era inanimato, ma [...] prese entrambi i principi, il primo debole e oscuro, il secondo perturbato e irrazionale, e li ordinò, organizzò e armonizzò insieme, per farne il vivente più bello e compiuto¹²⁹.

Su posizioni simili a quelle di Plutarco si colloca Numenio di Apamea (II secolo d.C.), il quale concilia medioplatonismo e neopitagorismo affermando l'esistenza di tre dèi: 1) il Padre, da identificarsi col Bene di cui parla Platone e con l'Intelletto di cui parla Aristotele, 2) il Figlio, cioè il Demiurgo, artefice del mondo, che è anch'esso Intelletto, ma derivato dal primo; 3) il Cosmo, cioè il mondo sensibile, anch'esso divino, e animato da due anime, l'una buona e l'altra malvagia. Dal Padre, secondo Numenio, «procedono» il Figlio e il Cosmo, secondo un processo di donazione dell'essere che non comporta diminuzione della fonte, come avviene nella diffusione della luce. Questi ultimi due dèi sono identificati da Numenio anche con la Monade e la Diade della tradizione pitagorica.

I primi secoli dell'Impero romano sono dominati dal problema religioso, anche per la diffusione delle grandi religioni monoteistiche, giudaismo e cristianesimo, a cui si affianca l'influsso di altre religioni, provenienti dall'Oriente, in particolare dall'Egitto e dalla Mesopotamia. Si spiega così anche il sorgere, nel II secolo d.C., di scritti che si presentano come ispirati da qualche divinità, nei quali vengono proposte concezioni degli dèi che mettono insieme dottrine filosofiche e credenze religiose. Un'importante raccolta di questo genere di scritti è il *Corpus hermeticum*, un insieme di opere attribuite al dio Hermes, identificato però col dio egiziano Thoth, e definito «Trismegisto», cioè tre volte grande. In esso si parla di un Dio supremo, l'Uno, identificato anche con la luce e con l'Intelletto, il quale è del tutto inconoscibile e si rivela a pochi attraverso la «gnosi», cioè una conoscenza per illuminazione. Al Dio supremo si oppone la materia, che è il principio del male, e tra questi due poli si colloca tutta una serie di divinità intermedie, quali il *Logos*, intelletto demiurgico, l'*Anthrôpos*, o uomo ideale, e l'intelletto umano. La salvezza dell'uomo, cioè la liberazione dalla materia, si ottiene mediante l'immedesimazione con Dio, che è al tempo stesso un uscire fuori di sé («estasi»).

Un'altra raccolta di scritti religiosi diffusa nel II secolo sono gli *Oracoli Caldaici*, provenienti dalla Caldea (in Mesopotamia) e frutto anch'essi di ispirazione divina. In essi si parla di un dio Padre,

identificato con la Monade, con l'Intelletto e col platonico mondo delle Idee, da cui derivano un secondo Intelletto e poi l'Anima del mondo, identificata con la Diade. Queste tre divinità formano tuttavia un'unità, per cui si può parlare di una Monade triadica, concetto che ricorda molto il mistero cristiano del Dio uno e trino.

L'interesse per il problema religioso, caratteristico dell'età imperiale, e la conseguente tendenza a elaborare filosofie incentrate sulla nozione di Dio, incontra tuttavia ancora qualche resistenza nel II secolo d.C., ad opera soprattutto degli Scettici. Il loro maggiore rappresentante, Sesto Empirico, dedica agli dèi e al problema della loro esistenza gran parte del I libro dell'opera *Contro i fisici*, che costituisce il III della raccolta *Contro i dogmatici*. In quest'opera Sesto riporta le dottrine sia dei filosofi che hanno ammesso l'esistenza degli dèi (Anassagora, l'Aristotele del dialogo *Della filosofia*, Epicuro, gli Stoici, in particolare Cleante), sia di quelli che l'hanno negata, i cosiddetti «atei», tra i quali egli annovera i sofisti Protagora e Prodicco, Diagora di Melo, Teodoro di Cirene ed Evemero. Da buono scettico, Sesto confuta sia la prima che la seconda posizione, osservando che l'ateismo porta alla negazione di virtù quali la pietà, la santità, la sapienza, la giustizia, la divinazione, mentre l'ammissione degli dèi va incontro a contraddizioni quali la concezione del dio come al tempo stesso privo di sensibilità e dotato di sensibilità, finito e infinito, corporeo e incorporeo, virtuoso ma anche privo di virtù quali temperanza, coraggio, prudenza.

La conclusione di Sesto è quindi la seguente:

gli opposti tentativi fatti dai filosofi dogmatici per provare l'esistenza o la non-esistenza degli dèi sono, suppergiù, questi. Ma al di sopra di essi viene ad entrare in campo la «sospensione del giudizio» degli Scettici, e in particolar modo perché a questi ultimi dà una mano il diverso atteggiamento della vita ordinaria in merito agli dèi. A proposito di questi ultimi, infatti, alcuni fanno supposizioni in un modo, altri in uno diverso e discordante, di guisa che non sono degne di fede né tutte le supposizioni a causa del loro contrasto, né soltanto alcune di esse a causa della loro equipollenza; e su tutto questo viene a porre un sigillo anche l'estro inventivo dei teologi e dei poeti, il quale a dire il vero è il colmo di ogni empietà¹³⁰.

Lo scetticismo non deve essere confuso con l'ateismo; anzi dal punto di vista pratico esso non esclude il culto degli dèi, pur sospendendo il giudizio dal punto di vista teorico. Sesto scrive, infatti, che «lo Scettico verrà a trovarsi in una posizione più sicura rispetto a quanti filosofano in modo diverso dal suo, poiché egli, in conformità con le patrie costumanze e con le leggi, afferma che gli dèi esistono e compie tutto ciò che tende al loro culto e alla loro venerazione, senza tuttavia buttarsi a precipizio per quanto concerne l'indagine filosofica»¹³¹.

La sintesi della riflessione sugli dèi che va da Platone e Aristotele al medioplatonismo è presente nel neoplatonismo, l'ultima grande filosofia dell'antichità, sviluppatasi a partire dal III secolo d.C. Esso si configura, a mio avviso, come il tentativo di contrapporre al

cristianesimo, ormai dilagante nell'Impero romano, un potente sistema filosofico incentrato anch'esso sull'idea di Dio, e quindi tale da soddisfare le esigenze dei tempi, ma fondato sul pensiero dei massimi filosofi della Grecia classica. Colui che concepisce chiaramente tale progetto è Porfirio di Tiro, che non a caso scrisse un'opera di ben 15 libri, *Contro i Cristiani*, andata perduta. Ma il più geniale e originale dei neoplatonici è Plotino, prima allievo del già cristiano Ammonio Sacca ad Alessandria e poi fondatore di una sua scuola filosofica a Roma, la quale voleva essere semplicemente una ripresa di Platone.

A differenza dei medio-platonici, e del suo stesso allievo Porfirio, che elaboravano il proprio concetto di Dio unificando il Bene di Platone con l'Intelletto divino di Aristotele, Plotino afferma che l'Intelletto non può essere il principio supremo, perché racchiude in sé una dualità, quella tra intelligente e intelligibile. Dio, invece, deve essere assoluta unità e per questo viene identificato da Plotino con l'Uno della prima ipotesi del *Parmenide* («l'Uno che non è»).

L'Intelligenza non è al primo posto, ma è necessario che al di là di essa ci sia un'altra realtà, sulla quale si sono svolti i precedenti discorsi; anzitutto, poiché la molteplicità viene dopo l'unità: quella è numero, mentre l'uno essenziale è principio del numero e della molteplicità. Questa è l'Intelligenza e l'intelligibile insieme e perciò sono due. E poiché sono due, è necessario che ci sia un principio anteriore alla dualità¹³².

Per mettere in evidenza l'anteriorità – logica e ontologica – dell'Uno rispetto all'Intelligenza e a tutti gli enti che da essa derivano, Plotino aggiunge:

L'Uno è prima dell'Intelligenza; e se alla complessità delle cose spetta d'avere il loro posto dopo l'Intelligenza, anche per questo l'Uno è anteriore al tutto. L'Uno non può assolutamente essere una di quelle cose alle quali Egli è anteriore: perciò non potrai chiamarlo intelligenza. E nemmeno lo chiamerai bene, se la parola «bene» voglia significare una di tutte le cose. Ma se «Bene» indica Colui che è prima di tutte le cose, lo si nomini pure così. E se l'Intelligenza è intelligenza perché molteplice, se lo stesso pensare, pur derivando da lei, quasi con violenza la rese feconda, Colui che è assolutamente semplice, il Primo di tutte le cose, non può non essere al di là dell'Intelligenza¹³³.

La conseguenza di tale concezione è che Dio, non essendo intelligenza, non pensa: se fosse intelligenza, sarebbe dualità di pensante e di pensato, cioè molteplicità. Ma la molteplicità ha bisogno di unità per raccogliersi e divenire cosciente di se stessa. L'unità, al contrario, non ha bisogno di ripiegarsi su se stessa: l'Uno non ha bisogno di pensiero per diventare tale. Su questo Plotino è esplicito:

il molteplice ricerca se stesso e desidera ripiegarsi su se stesso e avere coscienza di se stesso. Ma chi è assolutamente Uno, dove dovrà rivolgersi per raggiungersi? Perché avrebbe bisogno di aver coscienza di sé? Ma ciò che è superiore alla coscienza, è superiore anche al pensiero. Il pensiero infatti non è primario né per l'essere né per il valore, ma è secondario e derivato: non appena il Bene lo generò e, generatolo, lo mosse verso di sé, esso accolse l'impulso e vide. E il pensiero è questo: muoversi verso il Bene e desiderarlo, il desiderio genera il pensiero e la fa esistere presso di sé; il desiderio di vedere è già visione. Non è dunque necessario che il

Bene pensi, poiché il Bene non è diverso da sé¹³⁴.

Secondo la mentalità moderna, è persona chi è capace di intendere e di volere: dunque, il Dio di Plotino non è persona, perché non è capace di intendere. Stranamente, invece, Plotino afferma che egli è capace di volere, anzi è volontà (*boulêsis*).

La volontà è già implicita nella sua essenza: è perciò identica all'essenza. Che c'è mai che Egli non sia? Perciò Egli è tutto volontà: non c'è nulla in Lui che non voglia¹³⁵.

Evidentemente per Plotino la volontà non implica alcuna coscienza, e non comporta alcuna dualità, nemmeno quella tra volente e voluto, mentre l'intelletto comporta la dualità tra pensante e pensato, anche se pensa se stesso. Plotino arriva a dire addirittura che l'Uno è libertà, servendosi della concezione aristotelica di Dio come puro atto.

Non dobbiamo temere di porlo [l'Uno] come atto primo (*energeia prôtê*) privo di essenza: anzi, bisogna identificare la sua ipostasi con questo atto. Solo se lo si concepisse come ipostasi senza questo atto, allora il Principio, il più perfetto di tutti i principi, sarebbe difettoso e manchevole. E se si pone questo atto come un'aggiunta, la sua unità va perduta. Ma se l'atto è più perfetto dell'essenza e se il Primo è perfettissimo, Egli è l'atto primo. Poiché agisce, egli è; e non si dica che Egli è prima di nascere; in quell'istante non c'è momento in cui Egli non esista, ma è già tutto. Il suo atto non è dunque sottomesso alla sua essenza, ma è pura libertà (*katharôs eleuthera*, alla lettera: puramente libero)¹³⁶.

A rigore il concetto aristotelico di «atto primo» non implica l'attività, che è atto secondo, ma la capacità di agire, perciò Aristotele non dice che il motore immobile è atto primo, ma semplicemente che la sua essenza è l'attività, precisamente l'attività di pensiero. Evidentemente per Plotino si può agire senza pensare.

Questa dottrina potrebbe sembrare una forma di monoteismo, il più puro monoteismo, ma non è così. Per Plotino, infatti, anche l'Intelletto e l'Anima del mondo sono dèi, il secondo e il terzo dio; ma poi ci sono innumerevoli altri dèi, tutti ovviamente subordinati all'Uno e precedenti dall'Uno.

Bisogna pensare che ci siano i demoni buoni e, inoltre, gli dèi che sono in questo mondo e contemplano l'Intelligibile e, sopra tutti, il Capo dell'universo, Anima beatissima; in seguito è necessario celebrare gli dèi intelligibili e sopra tutti il Grande Re degli esseri intelligibili, che manifesta la sua grandezza attraverso la molteplicità degli dèi. Non ridurre il Divino a un solo essere, ma mostrarlo moltiplicato così come Esso si è manifestato significa conoscere la potenza di Dio, che, pur rimanendo ciò che è, produce i molteplici dèi che a Lui si riferiscono e sono per Lui e da Lui. Anche questo mondo è per Lui ed a Lui guarda, e così è di tutti gli dèi, ciascuno dei quali è nunzio dell'Uno agli uomini e con oracoli dice quello che a Lui è caro¹³⁷.

Ci sono, dunque, dèi visibili, cioè il sole, la luna e le stelle, e dèi invisibili, ovvero intelligibili, parti dell'Intelletto che è il secondo Dio¹³⁸, per cui l'intera religione pagana, cioè politeistica, è salva. Della religione pagana, tuttavia, Plotino e Porfirio non accettano gli aspetti

irrazionali, legati al culto e alle pratiche teurgiche, tendendo piuttosto a fare della filosofia la vera attività salvifica. Porfirio in particolare nella *Lettera ad Anebo* (sacerdote egiziano) critica la teurgia, cioè l'insieme di pratiche attraverso le quali nella religione pagana i sacerdoti pretendevano di immedesimarsi negli dèi e di orientare la loro potenza a vantaggio degli uomini.

A questa tendenza, che potremmo chiamare intellettualistica e panfilosofica, propria della prima generazione del neoplatonismo, reagì la seconda generazione, costituita dalle scuole di Siria e di Pergamo. La figura più rappresentativa all'interno di essa è indubbiamente quella di Giamblico di Calcide (Siria), vissuto tra la fine del III secolo e l'inizio del IV, cioè proprio nel momento in cui l'imperatore Costantino, con l'editto di Milano (313 d.C.), legalizzò il cristianesimo e gli consentì di diventare la religione dominante nell'Impero romano.

Giamblico fu in contatto con Porfirio, ne condivise l'avversione al cristianesimo, ma non l'esaltazione della filosofia, e sfruttò invece la filosofia neoplatonica in vista di una vera e propria restaurazione della religione pagana, anche nei suoi aspetti culturali e pratici, compresa la teurgia. Attraverso la scuola da lui fondata a Dafne, vicino ad Antiochia, in Siria, Giamblico rilanciò in grande stile il politeismo, che pure non era assente in Plotino, moltiplicando sino all'inverosimile le ipostasi divine, nella convinzione che quanto più grande fosse la molteplicità degli esseri divini, tanto più potente sarebbe risultata la loro azione sull'universo. Fu così che l'Intelletto fu suddiviso in una molteplicità di dèi, l'Anima del mondo in una molteplicità di eroi, dèmoni ed altre realtà.

Nello scritto sui *Misteri Egiziani*, Giamblico fa discutere al sacerdote egizio Abammone la posizione espressa da Porfirio nella sua *Lettera ad Anebo*. Abammone, da un lato, sostiene che la religione precede ogni conoscenza e quindi ogni forma di filosofia; dall'altro, asserisce che la religione risulta potenziata dal politeismo, cioè dall'ammettere una molteplicità di dèi.

Tu dici per prima cosa che ammetti l'esistenza degli dèi, ma questa affermazione, fatta così, non è giusta. Perché la conoscenza innata degli dèi coesiste con la nostra stessa essenza, è superiore ad ogni giudizio e ad ogni scelta, anteriore al ragionamento e alla dimostrazione: essa è unita da principio alla causa propria e sta insieme con la tendenza essenziale dell'anima al bene. A dire il vero, non è neppure conoscenza il contatto con la divinità, poiché la conoscenza è distinta dal suo oggetto per alterità. Ora, prima di essa che conosce un altro in quanto altra, spontanea è l'intima unione che ci tiene stretti agli dèi e che possiede la forma della monade¹³⁹.

La potenza degli dèi, dovuta alla loro molteplicità, secondo Giamblico pervade l'intero universo.

Considera il modo in cui gli dèi attendono al governo delle parti assegnate ad essi. La

divinità sia abbia a sorte alcune parti dell'universo, come il cielo e la terra, sia città sacre e regioni, sia alcuni sacri recinti o statue, illumina tutto dall'esterno, come tutto rischiara dall'esterno il sole con i suoi raggi. Come, dunque, la luce avvolge ciò che illumina, così anche la potenza degli dèi ha abbracciato dall'esterno ciò che di essa partecipa; e come la luce è nell'aria senza mescolarsi con essa [...], così anche la luce degli dèi splende separatamente e, ferma stabilmente in se stessa, va avanti attraverso tutti quanti gli esseri¹⁴⁰.

Proprio per questo motivo è possibile all'uomo, attraverso l'immedesimazione con gli dèi derivante dalle pratiche di culto, orientarne le azioni a proprio vantaggio, grazie alla teurgia. A Porfirio, che la criticava perché attribuiva una dimensione passionale alla vita degli dèi, Giamblico risponde:

Come, allora, nelle funzioni teurgiche si agisce spesso nei confronti di essi come se fossero soggetti a passioni? Orbene, io dico che anche questa affermazione può essere fatta da chi sia inesperto della sacra mistagogia [iniziazione ai misteri]; infatti, fra le azioni che normalmente si compiono nella teurgia, alcune hanno una causa arcana e superiore alla ragione; altre sono state consacrate *ab aeterno* come simboli agli esseri superiori; altre conservano qualche altra immagine, così come anche la natura creatrice modella forme visibili dei concetti invisibili; altre si fanno a titolo di onore oppure hanno di mira una assimilazione qualunque o anche un'affinità; alcune infine procurano ciò che a noi è vantaggioso o purificano in qualche modo e allontanano le nostre umane passioni o rimuovono qualche altro male che ci accada¹⁴¹.

Tra le azioni consacrate come simboli agli dèi Giamblico menziona l'erezione di statue o di simulacri di falli, simboli di fecondità, atti a propiziare i raccolti, e il ricorso a parole oscene, che suscita il ricordo del brutto e volge il desiderio in senso contrario. Le processioni falliche e i canti osceni erano pratiche antichissime, appartenenti al culto di Dioniso, in cui già Aristotele ravvisava l'origine della commedia¹⁴². Esse offrono tuttavia il destro ai cristiani per criticare come immorale la religione pagana.

Il tentativo di Giamblico non fu senza conseguenze politiche. Un suo allievo, Edesio, fondò a Pergamo una nuova scuola neoplatonica, in cui giustificò la teurgia. A questa scuola appartennero Massimo e Crisanzio, che furono i maestri dell'imperatore Giuliano, chiamato dai cristiani l'Apostata perché convertitosi dal cristianesimo – era nipote di Costantino – al paganesimo. Questi nel 351 d.C. incontrò i suddetti filosofi e aderì entusiasticamente al neoplatonismo, che dovette sembrargli una religione più «spirituale» del cristianesimo, incentrato sul culto di un Dio fattosi uomo. Un segno del suo entusiasmo per il neoplatonismo, e per Giamblico in particolare, è la lettera che egli scrisse a Prisco, un altro filosofo della scuola di Pergamo.

Cercami tutti i libri di Giamblico intorno al mio omonimo [un altro Giuliano, detto il teurgo]. Solo tu lo puoi [...]. Io ho una folle passione per Giamblico in filosofia e per il mio omonimo in teosofia, e giudico gli altri niente [...], a confronto di questi¹⁴³.

Divenuto imperatore nel 361, Giuliano tentò di restaurare ufficialmente la religione pagana, facendo riaprire i templi degli dèi già chiusi dai cristiani, ma il suo tentativo ebbe breve durata e si

concluse con la sua morte, avvenuta solo due anni dopo. Il politeismo antico tuttavia continuò a sopravvivere, sia pure in forma minoritaria, nell'Impero, e la filosofia neoplatonica continuò a svilupparsi in nuove scuole, ad Atene e ad Alessandria, orientate in senso politeistico la prima e con una compresenza di paganesimo e cristianesimo la seconda. Nel 529 l'imperatore Giustiniano decretò la chiusura della scuola di Atene, costringendo gli ultimi rappresentanti di essa ad emigrare in Persia.

Nei territori in cui sopravvisse, ancora per poco, il politeismo antico, tra la Siria cristiana e la Persia dominata dal dualismo della religione zoroastriana, sarebbe sopraggiunta, dopo meno di un secolo, l'ondata travolgente della più rigida forma di monoteismo mai concepita, l'islam, che nel giro di un altro secolo estese il suo dominio sull'intera parte meridionale dell'antico Impero romano, ormai completamente cristianizzata, occupando l'intera Africa del Nord e risalendo, attraverso la Spagna, sino a Poitiers in Francia (732). I teologi di questa nuova religione individuarono – non saprei dire se significativamente o stranamente – in Aristotele il filosofo del monoteismo, da contrapporre polemicamente al platonismo dei cristiani. Essi giunsero infatti a mettere in circolazione la leggenda secondo cui Aristotele sarebbe apparso in sogno al califfo al-Ma'mun (Bagdad, inizio del secolo IX) e gli avrebbe detto: «Il tuo dovere è dichiarare l'unicità di Dio»¹⁴⁴.

IV. Che cos'è l'uomo?

1. I Greci e l'uomo

«Volete essere? C'è questo. In astratto non si è. Bisogna che s'intrappoli l'essere in una forma, e per alcun tempo si finisca in essa, qua o là, così o così. E ogni cosa, finché dura, porta con sé la pena della sua forma, la pena d'esser così e di non poter più essere altrimenti»¹. Con queste parole Pirandello, per bocca del protagonista di un suo celebre romanzo, esprime il paradosso dell'identità, che consiste nel tentativo da parte dell'uomo di dare una forma alla propria vita. Ma ciò che per il grande scrittore siciliano – così vicino alla sensibilità dei nostri tempi – costituisce un problema, cioè la necessità di assumere un ruolo, col rischio di lasciarsi ingabbiare da esso, per i Greci è il normale processo di individuazione con cui si assume uno *status* all'interno della *polis*. Chi siamo? Che cosa vogliamo diventare? Come ci vedono gli altri? Sono domande che l'uomo si pone incessantemente, in ogni epoca storica e in ogni età della vita, almeno da quando è in grado di riflettere su se stesso. Vi è tuttavia una profonda differenza tra la mentalità greca e la sensibilità contemporanea: per la prima, l'identità in parte è ascritta e in parte dipende da modelli universali di comportamento, che devono essere coerentemente rispettati per tutta la vita; per la seconda, l'essere uomini è il risultato di geometrie variabili, il frutto di una costruzione più individuale che collettiva, sempre provvisoria e revocabile.

Uno dei più grandi storici della cultura greca, Werner Jaeger, ha sostenuto che i Greci hanno scoperto l'idea di uomo² perché hanno scoperto la *paideia*, cioè l'educazione dei fanciulli (*paides*) a diventare uomini. La formazione dell'uomo consiste anzitutto nella proposta di un modello, di un ideale, che deve essere progressivamente realizzato. Nei poemi omerici questo modello è costituito dall'eroe, il quale si distingue per la sua eccellenza, o «virtù» (*aretê*) in generale; nella lirica corale del VII secolo è costituito dal soldato che dà la sua vita per la patria, cioè per la città (*polis*), e si caratterizza per la virtù militare; nella storiografia e nella filosofia più antica (VI secolo a.C.) è costituito dal cittadino (*politês*), e si caratterizza per la virtù civica. Un contributo decisivo a tale idea viene dato, sempre secondo Jaeger, dalla sofistica, che teorizza per la prima volta l'arte dell'insegnamento; successivamente l'idea di uomo viene sviluppata soprattutto da Socrate e da Platone, con ulteriori approfondimenti da parte di Aristotele e di Demostene. Il modello di uomo che viene proposto da

questi filosofi e intellettuali greci è concepito come universale, cioè come una forma sempre identica, che sta al di là e al di sopra delle differenze individuali.

È difficile stabilire in quale misura la tesi di Jaeger sia storicamente fondata: certamente è vero che i Greci svilupparono il concetto universale di uomo; ma non è altrettanto sicuro che essi siano stati veramente i primi a farlo. Per poterlo dire, bisognerebbe conoscere a fondo le culture dell'Oriente antico, sviluppatesi prima di quella greca (Cinesi, Indiani, Persiani, Egiziani, ecc.), cosa che nemmeno Jaeger poteva vantare. Un supporto alla tesi di Jaeger potrebbe venire da una famosa osservazione di Hegel, secondo cui i Greci furono superiori a tutti i popoli precedenti perché rappresentarono i propri dèi non più secondo sembianze animali (il bue, il cane, lo scarabeo), ma in forme umane, come risulta dalle meravigliose statue di Zeus, di Apollo, di Atena, di Afrodite, che adornavano i loro templi³. Se gli dèi sono per un popolo la realtà più alta e perfetta, cioè il modello da imitare, il fatto di rappresentarli in forme umane rivela un'alta considerazione dell'uomo, o almeno la convinzione della sua superiorità sugli animali.

Lo stesso Hegel ha più volte ripetuto che la differenza tra il mondo greco (o greco-romano) e il mondo orientale antico sta nella scoperta della libertà, cioè dello spirito. Nel mondo orientale, sostiene infatti Hegel, *un* solo uomo è libero, il despota, e tutti gli altri sono suoi schiavi, mentre nel mondo greco ad essere liberi sono *alcuni* uomini (gli altri sono schiavi). Si può dire pertanto che il mondo greco scopre la libertà, perché questa suppone il riconoscimento di un altro come libero. Per questa ragione, secondo Hegel, la filosofia nasce in Grecia, non in Oriente, perché può esserci filosofia solo dove c'è libertà. Ora, la libertà è ciò che caratterizza l'uomo, ciò che lo distingue dagli altri animali, per cui la scoperta della libertà equivale alla scoperta dell'idea di uomo.

Ma, aggiunge il filosofo tedesco, in Grecia l'uomo non è libero in quanto uomo, bensì in quanto Greco, o in quanto cittadino, o in quanto socialmente emancipato. Sarà il cristianesimo a introdurre l'idea che l'uomo è libero in quanto uomo, perché ognuno è creato da Dio e salvato da Cristo per il fatto di essere quel singolo uomo, cioè una persona. Questa è la differenza, secondo Hegel, tra il mondo greco-romano e quello che egli chiama il mondo «cristiano-germanico», cioè il mondo moderno⁴. Le tesi hegeliane, benché alquanto generiche, da un lato confermano l'affermazione di Jaeger, secondo cui i Greci scoprirono l'idea di uomo, cioè un modello universale di umanità, e dall'altro trovano conferma nei testi dei filosofi.

C'è tuttavia anche un'altra dottrina di Hegel che ha avuto un'immensa fortuna e ha influenzato la storiografia filosofica

sull'antichità, quella per cui la filosofia greca sarebbe stata fundamentalmente naturalistica ed oggettivistica, cioè avrebbe concepito lo spirito come identico alla natura e il soggetto come identico all'oggetto. Questo naturalismo sarebbe stato assoluto e totale nel primo periodo, quello che va da Talete ad Anassagora, mentre si sarebbe attenuato nei Sofisti e in Socrate, i quali avrebbero scoperto almeno un'idea astratta della soggettività (cioè l'idea dell'uomo), e si sarebbe ulteriormente ridotto in Platone e in Aristotele, i quali avrebbero conferito a tale idea una realtà, prima soltanto ideale (Platone) e poi anche concreta (Aristotele)⁵. Questa interpretazione è rimasta alla base di quasi tutte le grandi storie della filosofia greca dell'Ottocento, specialmente di quelle influentissime di Eduard Zeller e Theodor Gomperz in Germania, di Paul Tannery in Francia, di John Burnet in Gran Bretagna, i quali hanno contrapposto il «naturalismo» dei presofisti all'«umanismo» dei Sofisti e di Socrate⁶. Questa contrapposizione del resto risale, almeno per quanto concerne Socrate, già all'antichità. Aristotele infatti chiama «fisici» (da *physis*, «natura») i filosofi presocratici (esclusi i Sofisti, che non considera filosofi) ed afferma che Socrate si occupava di questioni etiche e non della natura nella sua totalità⁷; Cicerone, dal canto suo, afferma che Socrate ha fatto scendere la filosofia dal cielo in terra, l'ha insediata nelle città e introdotta nelle case, e l'ha costretta a riflettere sulla vita e sui costumi, sul bene e sul male⁸.

A questa interpretazione ha reagito Nietzsche, per il quale la più grande filosofia greca è quella dell'«età tragica», cioè dei presofisti e dei poeti tragici, in cui domina l'idea dell'unità del tutto, mentre con Socrate avrebbe avuto inizio il razionalismo, cioè la decadenza⁹. Sulla scia di Nietzsche, anche Karl Joël ha sostenuto che la filosofia presocratica è nata non dallo studio della natura, ma dallo «spirito della mistica»¹⁰. Posizioni più equilibrate sono state assunte da Rodolfo Mondolfo, il quale ha mostrato come la filosofia presocratica non sia naturalistica, ma già «umanistica», poiché interpreta la natura per mezzo di modelli desunti dal mondo umano: secondo Mondolfo, ad esempio, la stessa idea di «cosmo» deriverebbe dall'ordine interno della *polis*, mentre la nozione di «ingiustizia» universale evocata da Anassimandro nei suoi frammenti si rifarebbe ai conflitti tra le fazioni politiche. A suo avviso, molte idee considerate tipicamente moderne, come quella di «infinito» e di «soggetto umano», sono in realtà già presenti nella filosofia greca¹¹. Ciascuna di queste interpretazioni contiene una parte di verità, nel senso che tutti gli elementi da esse menzionati sono compresenti, con diverse accentuazioni, nei diversi periodi della filosofia antica.

2. I presofisti: uomo o anima?

Nel periodo che precede la sofistica non si trova una formulazione esplicita della domanda «che cos'è l'uomo?» e quindi nemmeno una teoria, o una definizione, dell'uomo. Si trova invece una teoria dell'anima (*psukhê*), anzi diverse teorie dell'anima, che però non sempre pretendono di cogliere l'essenza dell'uomo in quanto tale. L'uomo infatti è anche corpo e il corpo intrattiene con l'anima relazioni diverse. Nei poemi omerici l'anima sopravvive al corpo come un'ombra, o un'immagine di esso, per cui l'uomo durante la sua vita è essenzialmente il suo corpo vivente, cioè animato. Nella tradizione orfico-dionisiaca l'anima è una specie di dèmone, cioè di entità intermedia tra l'uomo e il dio, che preesiste all'uomo e gli sopravvive, incarnandosi di volta in volta in corpi diversi: secondo questa prospettiva, l'uomo è l'unione temporanea di un'anima con un corpo. I primi filosofi seguono l'una o l'altra di queste due tradizioni, parlando tutti di anima, ma concependola in modi diversi secondo la propria visione del mondo.

L'ultimo esponente della scuola di Mileto, Anassimene, che faceva derivare tutte le cose dall'aria, dichiara:

proprio come la nostra anima, che è aria, ci sostiene e ci governa, così il soffio e l'aria abbracciano il cosmo intero¹².

Secondo questo frammento, l'anima è costituita dello stesso elemento di cui sono costituite le cose, quindi non si distingue qualitativamente da esse, sebbene eserciti una funzione di sostegno e di governo nei confronti dell'uomo. Quest'ultimo pertanto non coincide con l'anima, presumibilmente in quanto possiede anche un corpo, fatto anch'esso in ultima analisi di aria. Del resto la parola latina *anima* (più correttamente il maschile *animus*) deriva dal greco *anemos*, che significa «vento»; la stessa idea è presente nel termine «spirito», che deriva dal latino *spiritus*, cioè «soffio», «respiro» (dal verbo *spirare*) e corrisponde al greco *pneuma*, «soffio». Se – come qualcuno ha fatto – avesse un senso parlare di materialismo per i primi filosofi, si potrebbe dire che essi hanno elaborato una concezione materialistica dell'anima e dell'uomo in generale, perché l'aria, il vento, il soffio sono materia. Ma ciò è errato, perché i primi filosofi non distinguevano la materia da ciò che non lo è, ovvero non disponevano di un concetto di materia, che si affaccerà solo con Aristotele. L'aria di Anassimene, come l'acqua di Talete e l'*apeiron* di Anassimandro, sono materia, ma sono anche molto di più, come attesta il fatto che ciascuno di questi elementi è considerato divino dal filosofo che lo propone.

Analogamente Eraclito, il quale pone come principio il fuoco, ritiene che l'anima sia fatta di fuoco, e distingue gli uomini in saggi e stolti a seconda che possiedano un'anima asciutta o un'anima umida¹³. Egli tuttavia mostra di attribuire all'anima un'importanza particolare, perché afferma:

I confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie; così profondo è il suo *logos*¹⁴.

Con queste parole il filosofo di Efeso, da un lato, sembra ammettere una differenza precisa tra l'anima e tutto ciò che ha confini, come ad esempio i corpi; dall'altro, sembra stabilire una connessione del tutto peculiare tra l'anima e il *logos*, il quale sappiamo essere per lui il vero principio di tutte le cose, la legge universale che regge il cosmo, di cui il fuoco è soltanto un'espressione fisica. Forse il *logos* dell'anima non è il *Logos* universale, ma solo una particolarizzazione di esso. Tuttavia non si può dimenticare che *logos* significa anche «parola», «discorso», «pensiero», «ragione»: tutti caratteri che in seguito verranno esplicitamente attribuiti all'uomo e che probabilmente caratterizzavano l'uomo anche per Eraclito. Ciò potrebbe essere confermato da alcuni altri famosi frammenti di Eraclito.

Bisogna dunque seguire ciò che è comune. Ma, pur essendo questo *logos* comune, la maggior parte degli uomini vivono come se avessero una loro propria e particolare saggezza¹⁵.

Unico e comune è il mondo per coloro che sono desti¹⁶.

Il pensare è a tutti comune¹⁷.

Secondo questi frammenti, tutti gli uomini hanno in comune il *logos*, cioè il pensiero, la ragione, anche se di fatto non sempre vi danno ascolto; inoltre, grazie al *logos* tutti vivono nello stesso mondo, cioè giudicano le cose allo stesso modo, come coloro che sono desti. Al contrario, chi segue una propria particolare saggezza, cioè giudica le cose unicamente dal proprio punto di vista, vive come i dormienti e i sognatori, isolato dentro al proprio mondo immaginario e fittizio. Se questa interpretazione è giusta, Eraclito è il primo filosofo che ha esplicitamente concepito l'uomo come un essere razionale, capace di *logos*, cioè di parola, di discorso, di comunicazione.

Nell'ambito delle filosofie presocratiche è presente un'altra concezione dell'anima, di derivazione orfica, per la quale essa è un dèmone, ovvero un essere intermedio tra l'uomo e il dio, qualitativamente diverso dal corpo e preesistente ad esso. Secondo questa concezione mistico-religiosa, l'anima entra nel corpo con la nascita dell'uomo e ne esce con la morte, avendo la possibilità di incarnarsi successivamente in altri corpi, anche non umani. Seguendo

questa tradizione, i Pitagorici consideravano lo stesso Pitagora come una specie di semidio, le cui sentenze erano paragonate a degli oracoli mediante la formula *autos epha*, in latino *ipse dixit*, «l'ha detto lui stesso». Il pitagorico di cui possediamo più frammenti, Filolao, sostiene che l'anima è unita al corpo per espiare qualche colpa, come in un carcere, ed è in esso sepolta, come in una tomba¹⁸. D'altra parte lo stesso Filolao afferma che l'anima è l'armonia del corpo¹⁹, avvicinandosi in questo modo ad una concezione più unitaria dell'uomo. L'armonia infatti non è una sostanza aggiunta o inserita nel corpo, ma è il giusto rapporto tra le sue parti e quindi il buon funzionamento di queste. Non si vede tuttavia come questa concezione possa conciliarsi con quella dell'anima-dèmone, chiaramente separata e indipendente dal corpo.

Un'incoerenza simile si ritrova in Empedocle, il quale da un lato concepisce l'anima come formata dai quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco), quindi della stessa «stoffa» di tutte le altre cose²⁰, e dall'altro ne parla come di un dèmone che si incarna in corpi diversi, anche non umani, in base alle colpe commesse o ai meriti acquisiti nelle precedenti incarnazioni²¹. Ma forse è improprio pretendere una coerenza logica in un pensatore che si esprime in versi e ricorre alla fantasia per descrivere la genesi e le trasformazioni del cosmo. Inoltre, Empedocle parla di sé come di uno di questi dèmoni («anch'io sono uno di questi, esule dal dio e vagante»), identificandosi con la propria anima. Ciò che non viene messo a fuoco in questa concezione, almeno per quanto noi ne sappiamo, è il concetto dell'uomo come essere unitario e la sua differenza rispetto a tutti gli altri enti.

Un cenno all'unità dell'uomo è ravvisabile forse in Anassagora, il quale non solo attribuisce all'uomo l'intelligenza, cioè la stessa caratteristica che per lui costituisce il principio supremo ordinatore della realtà, il *Nous*, ma afferma che l'uomo è il più sapiente dei viventi perché ha le mani²². In questa affermazione anima e corpo sembrano strettamente connessi e compenetrati: non a caso essa richiamerà l'attenzione di Aristotele – per il quale Anassagora era l'unico sobrio in una folla di ubriachi²³ –, anche se lo Stagirita non condivide il primato delle mani sull'intelligenza, che vorrà invece rovesciare.

Per Democrito, tutte le cose sono composte di atomi, e dunque anche l'anima e il corpo. L'anima ha tuttavia il compito di dare vita e movimento al corpo e risulta composta di atomi più sottili, levigati, sferici, simili a quelli del fuoco. Gli atomi dell'anima, secondo Democrito, si diffondono in tutto il corpo, conferendogli in tal modo la vita, ma tendono a fuoriuscire da esso e vengono via via riassorbiti mediante la respirazione. Quando questa cessa, gli atomi dell'anima escono definitivamente dal corpo, determinandone la morte²⁴. Come si

può notare, da un lato, Democrito riconosce l'unità dell'anima e del corpo, nella realtà dell'uomo vivente, e dall'altro la superiorità dell'anima sul corpo; mentre la prima sembra adeguatamente spiegata dall'atomismo, la seconda sembra difficilmente spiegabile attraverso differenze puramente quantitative quali la sottigliezza, la levigatezza e la sfericità.

3. I Sofisti: la scoperta della natura umana

Con l'avvento dei Sofisti e la diffusione dell'insegnamento di Socrate la concezione greca dell'uomo conosce importanti innovazioni. Sebbene non sia del tutto corretto sostenere che prima di essi l'uomo non costituisse un tema di riflessione – magari poetica, religiosa, o anche filosofica –, è giustificato asserire che i Sofisti e Socrate spostarono il fuoco della loro attività speculativa dalla natura all'uomo. Ad un generico naturalismo, che cercava di definire i rapporti tra anima e corpo nel quadro di una dimensione cosmico-religiosa, si contrappone l'umanismo dei Sofisti e di Socrate che, interrogando l'esistenza dell'uomo all'interno della *polis*, si sforzano di delineare alcuni tratti essenziali della natura umana.

Per quanto concerne i Sofisti, il testo che fa più riflettere è il famoso frammento di Protagora, secondo il quale le proprietà positive e negative delle cose sono misurate dall'uomo, cioè dipendono dalla percezione e dall'opinione che l'uomo ne ha.

Di tutte le cose è misura l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono²⁵.

Uno dei problemi principali posti da questo frammento riguarda l'identità dell'«uomo» di cui parla Protagora, cioè se esso sia, come sembra suggerire l'articolo determinativo, l'uomo in generale, cioè l'essere umano, sia maschio che femmina, sia greco che barbaro, sia libero che schiavo; oppure se esso sia il singolo uomo, vale a dire l'individuo. Nel primo caso Protagora sostenerrebbe che le cose sono così come appaiono agli esseri umani in generale. Poiché ciò che accomuna gli esseri umani è la ragione (come aveva rilevato Eraclito), egli farebbe un discorso simile a quello portato avanti in età moderna da Kant. Per quest'ultimo, solo i fenomeni – e cioè il mondo quale si presenta all'esperienza umana ordinata dalle categorie della ragione – possono essere conosciuti scientificamente. Nel secondo caso Protagora sostenerrebbe che le cose sono quali appaiono al singolo uomo, in ciò che ciascuno ha di particolare, cioè di diverso rispetto agli altri, come ad esempio le impressioni dei sensi: una stessa cosa, infatti, ad uno può sembrare calda, ad un altro fredda, ad uno di sapore buono, ad un altro di sapore cattivo. In quest'ultimo caso Protagora sarebbe il fondatore del relativismo.

L'interpretazione che di questo frammento hanno dato sia Platone, che Aristotele, che Sesto Empirico, fa propendere per la seconda ipotesi. Platone nel *Teeteto* attribuisce a Protagora la tesi che lo stesso vento per chi ha freddo è freddo, e per chi non ha freddo non lo è²⁶; Aristotele nella *Metafisica* attribuisce a Protagora l'affermazione che

«tutte le opinioni e tutte le parvenze sensoriali sono vere»²⁷; Sesto Empirico negli *Schizzi pirroniani* riferisce: «Protagora ammette solo ciò che appare ai singoli individui, e in tal modo introduce il principio della relatività»²⁸. È probabile che quest'ultima sia l'interpretazione più corretta, perché è quella che si accorda maggiormente con altri frammenti di Protagora. Affermazioni come «intorno ad ogni oggetto ci sono due ragionamenti contrapposti»²⁹ o è possibile «rendere più forte l'argomento più debole»³⁰ sembrano introdurre una sorta di relativismo persino a livello della ragione. Se però le cose stanno così, allora non è vero che i Greci scoprirono solo l'idea universale di uomo, la natura umana, perché Protagora per «uomo» intende il singolo individuo.

Nella direzione della scoperta di una comune natura umana va un discorso attribuito da Platone ad un altro sofista, Ippia di Elide.

Voi qui presenti, io ritengo che siate tutti quanti parenti, familiari, concittadini per natura (*phusei*), non per legge (*nomôi*). Per natura il simile è parente del suo simile, mentre per la legge, tiranna degli uomini, compie molte violenze contro natura³¹.

Con tutta probabilità le parole riportate in questo discorso – in cui riecheggia la contrapposizione sofistica tra natura e legge – non sono di Ippia, ma sono il frutto di un'imitazione, forse anche di un'invenzione operata da Platone. In esse è tuttavia contenuta l'idea che esista una natura umana, la quale accomuna tutti gli uomini e li rende tutti membri di una stessa città, anzi di una stessa famiglia e addirittura consanguinei.

Più affidabile è invece un frammento di un altro sofista, Antifonte, il quale va nella stessa direzione.

Noi rispettiamo e veneriamo chi è di nobile origine, ma chi è di natali oscuri, né lo rispettiamo, né l'onoriamo. In questo, ci comportiamo gli uni verso gli altri da barbari, poiché di natura (*phusei*) siamo tutti assolutamente uguali, sia Greci che barbari. Basta osservare le necessità naturali proprie di tutti gli uomini [...]. Nessuno di noi può essere definito né come barbaro né come greco: tutti infatti respiriamo l'aria con la bocca, con le narici, ecc.³².

Antifonte riconosce esplicitamente l'esistenza di una comune natura umana, che fa essere uguali tutti gli uomini, indipendentemente dalle differenze di classe sociale (nobili e plebei) e di nazionalità (Greci e barbari). È vero che i caratteri comuni rilevati da Antifonte appartengono soltanto alla sfera corporea e non si fa alcun cenno alla comune razionalità, o alla comunicazione per mezzo della parola. Ma ciò può dipendere dallo stato frammentario del testo, e comunque non intacca il principio dell'uguaglianza naturale – non convenzionale – tra gli uomini. È curioso che oggi l'esistenza di una comune natura umana sia spesso duramente contestata, per esempio dagli antropologi, dai sociologi, dai biologi evuzionisti, gli stessi che spesso sono fieramente impegnati nel rivendicare uguali diritti, e

quindi una condizione di uguaglianza, per tutti gli uomini, quale che sia la loro nazionalità, la loro cultura, la loro condizione sociale.

Sembra che vi sia stato un sofista, Alcidamante di Elide, il quale contestava persino la differenza tra liberi e schiavi, differenza profondamente radicata in tutte le società antiche. Secondo una testimonianza di Aristotele, la sola che attesti l'esistenza di questo personaggio, Alcidamante avrebbe dichiarato:

Il dio ha lasciato tutti gli uomini liberi: la natura non ha fatto schiavo nessuno³³.

Alcidamante nega la schiavitù in nome di una comune natura umana (il «dio» e la «natura» qui infatti sono sinonimi) e si oppone così ad una delle forme di discriminazione universalmente accettate dalla società antica. Mi preme osservare come questa opinione del sofista di Elide sia riportata proprio da Aristotele, che non la condivideva: lo Stagirita, come vedremo, si uniforma alla mentalità del suo tempo quando sostiene la divisione della società in schiavi e liberi, sebbene riconosca l'uguaglianza degli uomini in base al comune possesso del *logos* e della predisposizione alla socievolezza. Prima di Aristotele, tuttavia, probabilmente in ragione della loro stessa attività di educatori professionali, furono proprio i Sofisti a teorizzare e a portare alle estreme conseguenze l'idea di una comune natura umana, il che conferma il legame tra educazione e modello universale di uomo, illustrato da Jaeger.

4. Socrate: l'uomo è la sua anima

I presofisti introducono il concetto di anima, ma non si pongono esplicitamente la domanda «che cos'è l'uomo?». I Sofisti, invece, teorizzano l'esistenza di una natura umana, ma non si domandano in che cosa essa consista e soprattutto non fanno mai cenno all'anima, almeno a quanto risulta dalla scarsa documentazione di cui disponiamo. Socrate invece formula per la prima volta la domanda «che cos'è l'uomo?» e risponde che egli è la sua anima. Questo almeno è quanto risulta dalle fonti più attendibili a nostra disposizione, cioè i dialoghi giovanili di Platone, detti perciò «socratici», e i *Memorabili* di Senofonte.

Nell'*Alcibiade I*, dialogo comunemente considerato «socratico» con l'eccezione di un singolo passo, Platone riporta questo scambio di battute tra Socrate e Alcibiade.

SOCRATE – Cos'è dunque l'uomo? ALCIBIADE – Non lo so. SOCR. – Però tu sai almeno che è qualcosa che si serve del corpo. ALC. – Sì. SOCR. – Che altro mai si serve di questo se non l'anima? ALC. – Niente altro. SOCR. – E non è comandando che se ne serve? ALC. – Sì. SOCR. – Qui c'è una cosa da cui nessuno può dissentire. ALC. – Quale? SOCR. – Che l'uomo sia una almeno delle tre cose. ALC. – Quali? SOCR. – O anima, o corpo, o ambedue insieme, come un tutto unico. ALC. – Senza dubbio. SOCR. – Ma non ci siamo già trovati d'accordo che l'uomo è proprio ciò che comanda il corpo? ALC. – D'accordo. SOCR. – Forse può il corpo stesso comandare se stesso? ALC. – In nessun modo. SOCR. – Perché già abbiamo detto che lui stesso è governato. ALC. – Sì. SOCR. – Non potrebbe proprio essere ciò che cerchiamo. ALC. – No, non sembra. SOCR. – O è quel tutto unito che governa il corpo, ed è proprio questo l'uomo? ALC. – Forse è così. SOCR. – Ma è la cosa più impossibile del mondo! Se una delle due parti, infatti, non partecipa al governo, non c'è alcun modo che comandino le due parti insieme. ALC. – Giusto. SOCR. – E poiché né il corpo, né il corpo e l'anima insieme sono l'uomo, rimane da concludere, penso, che l'uomo o non sia nulla o, se è qualcosa, non sia altro che anima. ALC. – Appunto!³⁴

Qui non solo viene esplicitamente formulata la domanda «che cos'è l'uomo?», ma vengono prospettate tre possibili risposte, che fanno tesoro di tutta la precedente tradizione filosofica. Il criterio assunto da Socrate, per individuare la risposta giusta, è il governare: l'anima governa il corpo, cioè si serve del corpo come di uno strumento. Poiché in precedenza egli aveva stabilito che l'uomo si serve del corpo come di uno strumento, questo criterio porta a escludere che l'uomo sia il suo corpo. Più difficile è escludere la seconda possibile risposta, cioè che l'uomo sia l'insieme di anima e corpo. Socrate può farlo perché concepisce l'anima e il corpo come due «parti» dell'uomo, e quindi può escludere che il corpo, in quanto parte governata, partecipi del governo. Resta perciò come unica accettabile la terza risposta, cioè che l'uomo sia la sua anima, soltanto la sua anima, e questa risposta viene chiaramente fatta propria da Socrate.

Dall'identificazione dell'uomo con l'anima derivano tutti gli altri insegnamenti impartiti da Socrate nei dialoghi «socratici», cioè la

necessità di conoscere la propria anima, di educarla, di averne cura. Dalle testimonianze in nostro possesso, Socrate non concepisce l'anima come qualche cosa di materiale, o di costituito dagli elementi di cui sono costituite tutte le altre cose, come invece sostenevano i primi filosofi. Per lui, l'anima non è nemmeno un dèmone, come credevano la tradizione orfica, i Pitagorici ed Empedocle. Socrate parla, sì, del suo dèmone, che lo trattiene dal compiere determinate azioni, ma non sembra identificarlo con la sua anima. Benché infatti il dèmone gli parli dal di dentro³⁵, Socrate non dice mai che l'anima sia questo dèmone, o che conoscere se stessi equivalga a conoscerlo, o che si debba educare il dèmone, o averne cura. Egli non sembra nemmeno sicuro dell'immortalità dell'anima, come lo sarà invece il personaggio di Socrate nel *Fedone*, che esprime chiaramente il pensiero di Platone. Al termine dell'*Apologia* infatti egli dice ai suoi giudici:

Ma ecco che è l'ora di andare: io a morire, e voi a vivere. Chi di noi due vada verso il meglio è oscuro a tutti fuorché al dio³⁶.

Le indicazioni migliori su che cosa Socrate intenda per «anima» si possono desumere dai suoi discorsi sulla «virtù», cioè sull'eccellenza, sulla perfezione che ognuno deve cercare nella propria vita. L'identificazione della virtù con la scienza significa che per Socrate l'anima è essenzialmente la ragione, capace di conoscere il bene, cioè l'universale. Per mezzo di questa, infatti, egli intraprende le sue ricerche, si domanda «che cos'è?» a proposito di ogni virtù, esamina le risposte che gli vengono date, le confuta, insomma fa filosofia. Nell'*Apologia* infatti egli afferma che il dio gli ha ordinato di vivere filosofando (*philosophounta*) e di adoperarsi a conoscere se stesso e gli altri³⁷; poi aggiunge: «finché io abbia respiro e finché io ne sia capace, non cesserò mai di filosofare (*philosophhein*)»³⁸; e conclude: «proprio questo è per l'uomo il bene maggiore, ragionare ogni giorno della virtù e degli altri argomenti sui quali m'avete udito disputare e far ricerche su me stesso e su gli altri, perché una vita che non faccia di cotali ricerche non è degna di essere vissuta dall'uomo»³⁹.

In questi passi, si identifica il bene dell'uomo con la filosofia, che significa letteralmente «amore della sapienza» (*philia*, amore, *sophia*, sapienza). Ma la ricerca della sapienza è possibile solo in virtù della ragione e l'anima con cui Socrate identifica l'uomo è essenzialmente la ragione. Che per Socrate l'uomo sia fondamentalmente ragione è confermato da un'altra sua famosa affermazione:

nessuno volontariamente si volge a ciò che è o ritiene male; e, sembra, è contrario all'umana natura ricercare ciò che si ritiene male invece del bene; e quando si è costretti a scegliere tra due mali, nessuno preferirà il più grande potendo scegliere il minore⁴⁰.

Queste parole rivelano come per Socrate non esistano conflitti

all'interno dell'uomo, né tra corpo e anima, né tra parti diverse dell'anima: l'uomo è solo ragione, la sua sola virtù è la scienza, o sapienza, e il suo solo vizio è l'ignoranza.

Non c'è dubbio che questa concezione dell'uomo rischia di essere troppo intellettualistica, se non addirittura razionalistica, come sostiene Nietzsche. Ma è altrettanto vero che essa valorizza come nessuna filosofia precedente – forse solo quella di Eraclito aveva fatto altrettanto – lo specifico umano, distinguendolo da tutte le altre specie di esseri viventi e assimilandolo in qualche modo agli dèi.

5. Platone: le tre parti dell'anima

Platone, che di Socrate fu l'allievo, non solo riprende la concezione dell'anima come ragione, propria del maestro, ma la arricchisce di nuovi sviluppi. Egli si richiama anche alla tradizione orfico-pitagorica, per la quale l'anima preesiste al corpo, anzi è da esso imprigionata nella vita terrena, e la morte è connessa con la possibilità di reincarnarsi in altri corpi. Di questa sua posizione è documento soprattutto il *Fedone*, dove Platone fa dire a Socrate che il corpo è per l'anima un impedimento dal quale bisogna liberarsi per poter contemplare la verità. La morte quindi è una liberazione e il filosofo, che sa tutto questo, deve vivere preparandosi ad essa⁴¹.

Nello stesso dialogo, Platone cerca di dimostrare l'immortalità dell'anima, facendo uso di argomenti che ne mettono a nudo alcune caratteristiche fondamentali. Richiamandosi alla dottrina delle Idee, secondo la quale vi sono due specie di cose, quelle visibili, cioè sensibili, e quelle invisibili, cioè intelligibili, egli si domanda in quale delle due rientri l'anima e conclude che essa è simile, o «congenere» (*sungenês*) all'invisibile, cioè alle Idee. «Chiunque – egli fa dire a Socrate –, anche il più rozzo, messo così su la traccia, pare a me debba convenire in questo, che l'anima è simile in tutto e per tutto a ciò che è sempre invariabile piuttosto che a ciò che non è. E il corpo? All'altra specie». E conclude:

da quanto s'è detto possiamo concludere questo, che al divino, all'immortale, all'intelligibile, all'uniforme, all'indissolubile e insomma a ciò che rimane sempre con se medesimo invariabilmente costante, è simigliantissima l'anima; e, viceversa, all'umano, al mortale, al multiforme, al sensibile, al dissolubile e insomma a ciò che non è mai con se medesimo costante, è simigliantissimo il corpo⁴².

In questo modo Platone prepara la definizione dell'anima – propria del cristianesimo e successivamente della filosofia moderna – come sostanza spirituale, dotata di caratteristiche e di prerogative differenti rispetto al corpo. L'anima infatti non solo è affine alle Idee, ma può esistere anche separatamente dal corpo, cioè può sussistere in se stessa. L'uomo dunque non è un essere unitario, ma è composto di due entità, anima e corpo, appartenenti a due mondi diversi. Tra queste due entità, inoltre, c'è contrasto, perché l'anima non solo governa il corpo – come aveva già detto Socrate –, ma lo combatte nelle sue tendenze e nei suoi impulsi. Ciò risulta chiaro dalla confutazione che Platone fa, sempre nel *Fedone*, della dottrina pitagorica secondo la quale l'anima sarebbe l'armonia del corpo, scorgendone chiaramente l'inconciliabilità con la fede nella trasmigrazione delle anime professata dai Pitagorici. Se l'anima fosse armonia del corpo, osserva Platone, lo asseconderebbe nelle sue tendenze, mentre invece essa lo

contrasta.

E dimmi, rispose Socrate, di tutto ciò che è nell'uomo sai dirmi se vi sia altra cosa che comandi, all'infuori dell'anima, massime tenuto conto che essa possiede l'intelligenza? – Io no. – E comanda cedendo alle passioni del corpo o anzi avversandole? Voglio dire di casi come questo: per esempio, nel corpo c'è arsura e sete, e l'anima lo tira al contrario, a non bere; c'è fame, e l'anima lo tira a non mangiare; e così altri mille casi in cui vediamo che l'anima si oppone alle passioni del corpo⁴³.

Almeno per quanto riguarda il *Fedone*, ci troviamo in presenza di un dualismo nella concezione dell'uomo, che non era presente in Socrate e che deriva chiaramente dalla tradizione orfico-pitagorica. Socrate non parlava infatti di un conflitto tra anima e corpo, mentre il *Fedone* chiaramente lo ammette, anche se non costituisce su questo argomento l'ultima parola di Platone.

Già nella *Repubblica*, che – insieme al *Fedone* – è uno dei dialoghi della maturità di Platone, la concezione dell'uomo si trasforma e diviene più complessa. Alla base di essa rimane il presupposto ereditato da Socrate, secondo il quale l'uomo è fondamentalmente la sua anima. Nella *Repubblica* la città ideale viene presentata come proiezione, in dimensione più grande, di ciò che è il singolo individuo in dimensione più piccola, allo scopo di determinare che cos'è la giustizia per il singolo individuo. Ma nel momento in cui il discorso ritorna dalla città all'individuo e la definizione di giustizia data per la città viene applicata all'individuo, quest'ultimo risulta essere nient'altro che l'anima. Ecco infatti le parole che Platone mette in bocca a Socrate.

D'altra parte una città ci è sembrata giusta quando le tre classi di nature in essa esistenti esplicavano ciascuna il compito suo; e inoltre temperante, coraggiosa e sapiente per certe altre condizioni e disposizioni di queste medesime classi. – È vero, disse. – Allora, mio caro, giudicheremo così anche per l'individuo: poiché l'anima sua presenta questi medesimi aspetti ed egli si trova nelle stesse condizioni di quelle classi, merita a ragione i medesimi appellativi che la città. – Per forza, rispose. – Eccoci ricondotti, feci io, al facile problema se l'anima abbia o no in sé questi tre aspetti⁴⁴.

L'individuo coincide quindi con la sua anima; ma l'anima ha o non ha, come la città, tre parti? Il problema è giudicato da Platone «facile» perché la soluzione è presto data: l'anima ha sicuramente in sé un aspetto razionale, che è il desiderio di apprendere, un aspetto animoso, che è l'impulso a compiere azioni coraggiose, e un aspetto concupiscente, che è il desiderio di piacere, di denaro e di cose simili. Questa è una novità rispetto al *Fedone*, dove l'unica anima presa in considerazione sembrava essere, come per Socrate, l'anima razionale, o l'intelligenza. Più difficile è dire se questi tre aspetti della stessa anima sono anche tre principi diversi, ognuno causa di azioni diverse. Platone risolve anche questo secondo problema concludendo che si tratta di tre principi diversi, dato che

l'identico soggetto nell'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto non potrà contemporaneamente fare o patire cose opposte. Sicché, se per caso scopriremo che in quei principi si verificano questi fatti (quelli menzionati alcune righe prima, cioè imparare, provare impeti d'animo e bramare i piaceri della tavola e del sesso), sapremo che non erano il medesimo principio, ma più principi diversi⁴⁵.

L'uomo, dunque, non solo è fondamentalmente anima, ma è addirittura tre anime, o tre distinte parti di una stessa anima: l'anima razionale (*logos*), l'anima irascibile o impetuosa (*thumos*) e l'anima concupiscente o appetitiva (*epithumêtikon*). Con questa dottrina Platone trasferisce all'interno dell'anima i conflitti che nel *Fedone* avevano luogo tra anima e corpo. Si può dire pertanto che egli è lo scopritore dei conflitti psichici. Tra l'anima razionale e l'anima concupiscente c'è infatti perenne contrasto e la giustizia, cioè la virtù dell'anima, si produce quando la ragione, aiutata dalla parte impetuosa, riesce ad imporsi sull'anima concupiscente. Il dualismo tra anima e corpo, rivelato dal *Fedone*, è stato sostituito, nella *Repubblica*, da una teoria più complessa dell'anima, che non appare più in conflitto con il corpo, ma con se stessa. In questo contesto, il vizio non consiste più, come per Socrate, semplicemente nell'ignoranza, bensì nel cedere alle passioni, nel fare il male pur conoscendo il bene. Con la teoria dell'anima sviluppata nella *Repubblica* Platone apre pertanto uno spazio alla responsabilità dell'uomo, il quale può essere virtuoso o vizioso per sua scelta volontaria, non semplicemente per scienza e ignoranza.

La stessa concezione appare nel *Fedro*, altro dialogo della maturità di Platone, dove la natura dell'anima è descritta mediante l'immagine della biga alata condotta da un auriga.

Si raffiguri l'anima come la potenza d'insieme di una pariglia alata e di un auriga. Ora tutti i corsieri degli dèi e i loro aurighi sono buoni e di buona razza, ma quelli degli altri esseri sono un po' sì e un po' no. Innanzitutto, per noi uomini, l'auriga conduce la pariglia; poi dei due corsieri uno è nobile e buono, e di buona razza, mentre l'altro è tutto il contrario ed è di razza opposta. Di qui consegue che, nel nostro caso, il compito di tal guida è davvero difficile e penoso⁴⁶.

L'auriga è l'anima razionale, il cavallo buono è l'anima irascibile e il cavallo cattivo è l'anima concupiscente. Compito dell'auriga è guidare la biga, che possiede le ali, verso l'alto, cioè verso il mondo delle Idee, facendosi aiutare dal cavallo buono, mentre quello cattivo tende a portare la biga verso il basso. Se prevale quest'ultimo, la biga, cioè l'anima, precipita dal cielo in terra, ovvero si incarna in un corpo. Per Platone l'uomo non è altro che l'unione provvisoria di un'anima e di un corpo, dovuta ad una caduta dell'anima dal cielo in terra.

Così quando sia perfetta ed alata, l'anima spazia nell'alto e governa il mondo; ma quando un'anima perda le ali, essa precipita fino a che non s'appiglia a qualcosa di solido, dove si accasa, e assume un corpo di terra che sembra si muova da solo, per merito della potenza dell'anima. Questa composita struttura d'anima e di corpo fu chiamata essere vivente, e poi

definita mortale. La differenza di immortale invece non è data da alcun argomento razionale; però noi ci preformiamo il dio, senza averlo mai visto né pienamente compreso, come un certo essere immortale completo di anima e di corpo eternamente connessi in un'unica natura⁴⁷.

In questo passo, Platone cerca di conciliare la teoria dell'anima esposta nella *Repubblica* con quella esposta nel *Fedone*: l'uomo è l'unione provvisoria di un'anima, fatta a sua volta di tre parti in conflitto tra loro, e di un corpo di terra, cioè materiale. Nel dio l'anima e il corpo formano un'unità indissolubile ed eterna (evidentemente il corpo del dio non è materiale), mentre nell'uomo essi restano inevitabilmente separati e contrapposti. Per questo motivo, il dio è immortale, l'uomo invece è mortale. Siamo di fronte ad un'antropologia estremamente complessa, che fa dell'uomo un composto di parti eterogenee, spiega l'origine del male col prevalere degli impulsi sensibili e al tempo stesso dà un senso alla vita, indicando per essa una mèta, il ritorno al cielo, al mondo delle Idee, reso possibile dal dominio della ragione sulle passioni.

Il tema dell'uomo è ripreso nel *Timeo*, nell'ambito della descrizione dell'origine dell'universo. Secondo questo dialogo, risalente alla vecchiaia di Platone e comunque posteriore alla *Repubblica*, anche l'uomo è fabbricato da Dio, sia pure indirettamente, perché il Demiurgo fabbrica lui stesso gli animali immortali, cioè gli altri dèi, e affida a questi il compito di fabbricare gli animali mortali, tra cui l'uomo. Ma sentiamo le parole stesse di Platone.

Dio primieramente ordinò tutte queste cose, e di poi da esse compose quest'universo, animale unico, che ha in sé tutti gli animali mortali e immortali. E di quelli divini egli stesso fu l'artefice, ma la generazione dei mortali la diè a compiere alle sue creature. E queste lo imitarono, e ricevuto il principio immortale dell'anima, avvolsero di poi intorno ad essa un corpo mortale, e tutto questo corpo glielo diedero come un carro, e ancora vi costituirono un'altra specie di anima, quella mortale, che ha in sé passioni gravi e irresistibili⁴⁸.

Dunque l'unione dell'anima col corpo non è più, come nel *Fedro*, l'effetto di una caduta, ovvero di una colpa, quella di avere seguito le passioni, bensì è l'opera di una divinità, sia pure inferiore al Demiurgo, e non ha più nulla di colpevole. Inoltre l'anima non è più presentata come preesistente al corpo, bensì è anch'essa fabbricata, come lo è il corpo. Quest'ultimo viene presentato come «un carro», cioè un veicolo, di cui l'anima si serve per muoversi sulla terra, non più come un carcere o un sepolcro. L'anima a sua volta viene distinta in un'anima immortale, che è quella razionale, la quale ha sede nella testa, e in un'altra anima, mortale, che è la sede delle passioni, cioè l'anima concupiscente. Nel seguito del passo si sottolinea che le anime in realtà sono tre: anche quella non razionale infatti è divisa in due, cioè nell'anima irascibile, che ha sede nel petto, e nell'anima concupiscente, che ha sede nel ventre. Si recupera così la tripartizione

dell'anima introdotta nella *Repubblica*, ma con la precisazione che solo l'anima razionale è immortale, mentre le altre due muoiono col corpo.

Il carattere strumentale del corpo è chiaro a proposito della descrizione del modo in cui viene fabbricata la testa dell'uomo.

Imitando la forma dell'universo, che è rotonda, gli dèi collegarono i circoli divini, che sono due, in un corpo sferico, quello che noi ora chiamiamo capo, che è la parte più divina e domina in noi tutto il resto. E ad esso gli dèi diedero come servitore tutto il corpo, dopo che l'ebbero composto, comprendendo che questo parteciperebbe a tutti i suoi movimenti, quali che fossero. Affinché dunque rotolando sulla terra, che ha alture e profondità d'ogni specie, non provasse difficoltà a superare le une e ad uscire dalle altre, gli diedero questo carro e questa facilità di camminare: perciò il corpo ebbe lunghezza e germinò quattro membra distese e flessibili, strumenti procurati dal dio, con cui prendendo e appoggiandosi potesse incedere per tutti i luoghi, portando al di sopra di noi la dimora di quello ch'è più divino e più sacro. Così dunque e per questa ragione a tutti furono aggiunte gambe e mani⁴⁹.

La concezione complessiva dell'anima, e dell'uomo, viene riassunta verso la fine del *Timeo*.

Come abbiamo detto più volte che in noi furono collocate tre specie di anima in tre luoghi diversi, ciascuna con movimenti suoi propri, così anche ora si deve dire nel modo più breve che quella di esse, che rimane inattiva e lascia riposare i suoi movimenti, diviene necessariamente la più debole, e quella invece che si esercita, la più forte: e però si deve badare che vi sia proporzione fra i loro movimenti⁵⁰.

Qui non c'è più traccia di conflitto tra le anime, o tra le parti dell'anima, ma si raccomanda di esercitarle tutte, ciascuna secondo la sua funzione, in modo che nessuna si indebolisca. L'unica avvertenza che si deve avere è di conservare la proporzione, cioè l'armonia, tra le diverse funzioni.

Ora, la cura di tutte le parti dell'anima è per tutti una sola, dare a ciascuna parte alimenti e movimenti appropriati. E della nostra parte divina sono movimenti affini i pensieri e le circolazioni dell'universo. È dunque necessario che ciascuno segua quelli, e i circoli guasti in sul nascere nella nostra testa li corregga imparando le armonie e le circolazioni dell'universo, e renda simile, secondo la sua antica natura, il contemplante al contemplato, e fattolo simile raggiunga il fine di quest'ottima vita, che gli dèi hanno proposto agli uomini per il tempo presente e per l'avvenire⁵¹.

La cura della parte divina, cioè razionale, dell'anima non contrasta dunque con quella delle altre parti. Tale cura consiste nella conoscenza non solo delle Idee, che qui non sono menzionate, ma anche dei fenomeni celesti, e rende il contemplante, cioè l'anima razionale, simile al contemplato, cioè immortale. Tutto ciò si compie già nella vita sulla terra, ma al tempo stesso è garanzia di immortalità dopo la morte. Gli accenti pessimistici, dualistici ed ascetici del *Fedone* sono scomparsi e sono stati sostituiti da una concezione strumentalistica e conciliatoria dei rapporti tra le parti dell'anima e tra l'anima e il corpo.

6. Aristotele: l'uomo è un animale parlante

Per Aristotele, la domanda «che cos'è l'uomo?» equivale alla richiesta di una definizione, strutturalmente non diversa dalla domanda «che cos'è un corpo celeste?» o «che cos'è un tavolo?». Secondo lo Stagirita, ogni qual volta ci si chieda «che cos'è un certo ente?» si cerca di definire i tratti essenziali e invarianti di una specie, o classe generale, di enti. Ma ogni specie appartiene ad un genere, cioè ad una classe più ampia di enti che possiedono alcune caratteristiche comuni a varie specie. Che cosa bisogna fare, dunque, per pervenire alla definizione richiesta dalla domanda «che cos'è?». Da un lato, bisogna indicare il genere a cui una specie appartiene, ossia ciò che essa ha in comune con le altre specie; dall'altro occorre evidenziare la sua differenza specifica, ossia ciò che la distingue dalle altre specie dello stesso genere. Se si applica questa struttura alla domanda «che cos'è l'uomo?» bisogna indicare il genere a cui la specie «uomo» appartiene e la sua differenza specifica. Il genere dell'uomo, come Aristotele dice innumerevoli volte, è «animale», quindi la specie «uomo» ha qualcosa in comune con altre specie di enti, quali «cavallo», «bue», «cane», precisamente il fatto di essere «animale»⁵².

«Animale» deriva dal latino *animal*, che a sua volta deriva da *anima*, e significa essere animato, cioè dotato di anima, ma in greco si dice *zôion*, che deriva dal verbo *zaô* (ionico epico *zoô*), «vivere», quindi letteralmente significa «vivente». A rigore, per Aristotele, anche le piante sono viventi, ma non sono animali, quindi «animale» indica solo un certo tipo di viventi. Mentre la vita delle piante consiste nel nutrirsi e nel riprodursi – funzioni che le piante, in quanto viventi, compiono «da sé» –, la vita degli animali comprende, oltre alle funzioni delle piante, anche il sentire e il muoversi, sempre «da sé». Per Aristotele il vivere, nel modo che abbiamo appena detto, appartiene all'essenza degli animali, ragione per cui un animale non vivente, cioè morto, non è più un animale, ma solo un cadavere. Ciò vale anche per l'uomo: un uomo morto non è un uomo, l'uomo è uomo finché vive ed in quanto vive. Aristotele esprime questo concetto, affermando che «per i viventi (ovvero per gli animali) l'essere è il vivere»⁵³, e lo applica persino agli organi degli esseri viventi, dichiarando ad esempio: «l'occhio è materia della vista: mancando questa, non c'è più occhio, o solo per omonimìa, come un occhio di pietra o dipinto»⁵⁴. L'occhio di pietra e l'occhio dipinto, che non sono un occhio vivo, si dicono «occhio» solo per omonimìa, cioè hanno in comune con l'occhio solo il nome, e niente altro, quindi non sono un vero occhio. Analogamente un animale privo di vita si dice «animale» solo per omonimìa, ma non è un vero animale.

Quanto alla differenza specifica dell'uomo rispetto agli altri animali,

Aristotele ne indica più di una. Una differenza del tutto esteriore, ma sufficiente a identificare la specie umana, è ad esempio «bipede implume», la quale distingue l'uomo dagli animali senza piedi, da quelli che hanno più di due piedi e dagli uccelli. Ma la differenza fondamentale, che per Aristotele costituisce l'essenza dell'uomo, è il fatto di possedere il *logos*, ovvero la «parola», il «discorso», il «pensiero» e la «ragione». Scrive infatti Aristotele in un famoso passo della *Politica*:

Poiché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola (*logos*): la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è infatti proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questo costituisce la famiglia e la città⁵⁵.

Ciò che definisce l'uomo è anzitutto la parola, perciò non è del tutto appropriata la traduzione latina della definizione di uomo messa in circolazione dalla scolastica medievale, cioè *animal rationale*, la quale si basa sulla traduzione di *logos* con *ratio*. Certamente l'uomo è anche animale razionale, cioè dotato di ragione, ma il concetto di *logos* è molto più ricco di quello di «ragione», perciò l'uomo è più propriamente un animale dotato di parola, o di linguaggio. Poiché per Aristotele il linguaggio ha una funzione simbolica, in quanto le parole sono simboli delle «affezioni dell'anima», cioè dei contenuti psichici, i quali a loro volta sono immagini delle cose⁵⁶, l'uomo potrebbe essere definito come animale simbolico. Infine, poiché le parole, cioè i nomi e i verbi, sono «voci semantiche», cioè dotate di significato⁵⁷, l'uomo potrebbe essere definito come animale semantico o significante.

Da questa definizione derivano altre proprietà essenziali dell'uomo, prima fra tutte quella di essere per natura «animale politico» (*politikon zôion*). Secondo Aristotele, infatti, l'uomo è fatto per vivere nella *polis*, ovvero nella città intesa come società perfetta e autosufficiente.

L'uomo per natura è un animale politico, quindi chi vive fuori dalla società politica per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo⁵⁸.

Le definizioni dell'uomo come animale politico lo distingue non solo dagli animali a lui inferiori, o «bestie», ma anche dagli animali, o viventi, a lui superiori, che per Aristotele sono gli dèi:

chi non è in grado di entrare nella società o per la sua autosufficienza non ne senta il bisogno non è parte della città, e di conseguenza è o bestia o dio⁵⁹.

È vero, infatti, che per Aristotele l'uomo è il più nobile degli animali, ma degli animali «di quaggiù», cioè terrestri, come precisa un

passo del *Protreptico*, opera giovanile di cui alcuni estratti ci sono stati conservati da Giamblico.

Gli animali appartengono tutti, o nel loro complesso, o i migliori e i più nobili, agli enti generati per natura e in conformità con la natura [...]. Ma il più nobile degli animali di quaggiù è l'uomo, sicché è chiaro che egli è stato generato per natura e in conformità con la natura⁶⁰.

Altrove, cioè «in cielo», ci sono gli dèi, che per Aristotele sono gli astri e i rispettivi motori immobili, i quali sono anch'essi animali, cioè esseri viventi, e sono anch'essi dotati di *logos*, cioè di pensiero e di ragione – se non di parola. A differenza degli uomini, però, gli dèi non sono animali politici, perché sono già di per se stessi autosufficienti e non hanno bisogno di discutere tra di loro su ciò che è bene o male, giusto o ingiusto. Come risulta sempre dal *Protreptico*, dove la parola «intelligenza» (*nous*) può essere considerata equivalente al *logos*, le differenze tra l'uomo e gli altri viventi sono le seguenti:

L'uomo privato della sensazione e dell'intelligenza (*nous*) diviene simile alla pianta, privato della sola intelligenza si trasforma in una bestia, privato invece dell'irrazionalità (*alogia*, mancanza di *logos*) e restando nell'intelligenza si assimila alla divinità⁶¹.

La definizione dell'uomo come «animale dotato di *logos*» si applica, come tutte le definizioni, alla specie, cioè a tutti gli individui che hanno la stessa natura, o essenza («specie» in greco si dice *eidos*, termine che in Aristotele indica anche la forma, cioè l'essenza di una cosa). Ma la specie, secondo Aristotele, non è una realtà a sé stante, «separata», come le Idee di Platone, bensì esiste solo negli individui, cioè nei singoli uomini. Il genere e la specie sono solo «sostanze seconde», cioè predicati universali della «sostanza prima», la quale è l'individuo e si dice «prima» perché è la condizione dell'esistenza delle sostanze seconde. L'esempio privilegiato che Aristotele offre di sostanza prima è appunto «il singolo uomo» (*ho tis anthrôpos*), come Socrate o Callia⁶².

Proprio perché sono sostanze prime, cioè individui appartenenti alla specie umana, i singoli uomini hanno tutti la stessa essenza, cioè sono tutti uguali nelle loro proprietà essenziali, sono tutti animali dotati di *logos* e sono tutti animali politici, indipendentemente dal sesso, dalla nazionalità e dalla condizione sociale: uomini e donne, Greci e barbari, liberi e schiavi. La sostanza prima, ossia l'individuo concretamente esistente, non ammette «più e meno», per cui non è possibile essere più o meno uomo.

La sostanza sembra non accogliere il più e il meno. Intendo dire non che una sostanza non è maggiormente sostanza di una sostanza (infatti le sostanze prime sono maggiormente sostanze delle sostanze seconde), ma che ciascuna sostanza non è detta ciò che è in misura maggiore o minore. Ad esempio, se questa sostanza è un uomo, non sarà uomo in misura maggiore o minore, né di se stesso né di un altro uomo. Ché uno non è maggiormente uomo

Perciò, quando Aristotele all'inizio della *Metafisica* afferma: «tutti gli uomini per natura desiderano di sapere», intende proprio tutti, uomini e donne, Greci e barbari, liberi e schiavi. In questo egli si serve della nozione di natura umana scoperta dai Sofisti, i quali affermavano l'uguaglianza fra tutti gli uomini. Malgrado ciò, come vedremo, Aristotele ammetterà delle differenze «essenziali» tra alcuni uomini ed altri, mostrandosi incoerente con la sua dottrina delle sostanze prime.

Per comprendere a fondo l'idea che Aristotele aveva dell'uomo, dobbiamo prendere in considerazione ciò che egli ha scritto sull'anima, tema al quale ha dedicato un famoso trattato, il *De anima*, che Hegel ha giudicato la migliore opera mai scritta sull'argomento. Per «anima» Aristotele intende qualcosa di completamente diverso da ciò che avevano detto tutti i filosofi precedenti: per lui infatti l'anima non è né un'entità composta dagli elementi materiali, come per i primi filosofi, né un dèmone o un'entità a sé stante, come per la tradizione orfico-pitagorica e per Platone, né una parte dell'uomo né l'uomo stesso. L'anima, per Aristotele, è il principio della vita o – il che è lo stesso – ciò che distingue un vivente da un non vivente: «l'anima è forma del corpo naturale che ha la vita in potenza». Altrove lo Stagirita aggiunge: «l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza» o anche «l'anima è l'atto primo di un corpo naturale munito di organi»⁶⁴.

Per capire queste definizioni, bisogna anzitutto tenere presente che Aristotele non sta parlando soltanto dell'anima umana, ma dell'anima in generale, comprendente anche quella degli animali e delle piante. A suo avviso, anche gli animali e le piante sono corpi naturali, cioè esistenti per natura e non prodotti artificialmente dall'uomo: essi hanno la vita in potenza, ovvero la capacità di svolgere da sé le funzioni in cui consiste il vivere per ciascuno di essi. Ma che cosa intende Aristotele per «forma» e per «atto primo»? La forma di un corpo è il modo in cui esso è strutturato e in cui esso funziona: essa dunque non è una parte che formi un tutto insieme col corpo, ma è ciò che fa sì che il corpo sia un tutto vivente e unitario. Per illustrare in quale senso l'anima è la forma di un corpo capace di vivere, Aristotele fa i seguenti esempi: se la scure fosse un corpo naturale, essa avrebbe un'anima e la sua anima sarebbe la capacità di fendere; se l'occhio fosse un animale, la sua anima sarebbe la capacità di vedere, cioè la vista. L'«atto primo» è il possesso attuale della forma, cioè della capacità di fare qualcosa, che si distingue dall'«atto secondo», il quale è l'esercizio *hic et nunc* di tale capacità. Se la vista è la forma dell'occhio, si può dire che essa è anche il suo atto primo, perché l'occhio possiede la capacità di vedere anche quando non la esercita, per esempio durante il sonno. Invece l'atto secondo è l'esercizio di tale

capacità, cioè il vedere attuale, quale si realizza durante la veglia. L'anima è atto primo perché è il possesso attuale della capacità di vivere, che esiste anche quando non si esercitano le varie funzioni vitali.

La veglia – scrive Aristotele – è atto allo stesso titolo che l'attuale fendere della scure e l'attuale vedere dell'occhio (cioè atto secondo), mentre l'anima è atto come la vista e la capacità dello strumento. Il corpo è ciò che è in potenza, ma come l'occhio è pupilla e vista, così nel nostro caso l'animale è anima e corpo⁶⁵.

L'animale, dunque, è anima e corpo, non nel senso che anima e corpo siano due parti di esso, ma nel senso che esso è un corpo che possiede in atto la capacità di vivere, cioè non è un corpo morto, non è un cadavere.

Per questo non s'ha da cercare – dice Aristotele – se l'anima e il corpo sono uno, come non lo si fa per la cera e l'impronta e, in una parola, per la materia di ciascuna cosa e ciò di cui è materia: l'uno e l'essere, infatti, si dicono in più sensi, ma quello fondamentale è l'atto⁶⁶.

L'anima, insomma, è l'unità e l'essere del corpo vivente, il suo sussistere in atto come corpo vivente, perché essere ed essere uno significa fundamentalmente essere in atto. Di conseguenza Aristotele afferma:

Noi diciamo che l'anima s'attrista e gioisce, è audace e timorosa, e ancora che s'adira, percepisce le sensazioni, pensa [...]. Ma dire che l'anima si adira è come dire che l'anima tesse o edifica. Meglio sarebbe forse dire non che l'anima prova compassione, apprende, pensa, ma che l'uomo fa questo mediante l'anima⁶⁷.

Il soggetto delle varie azioni, anche di quelle psichiche, non è l'anima, ma l'uomo, il quale compie tutte le sue azioni, sia quelle fisiche, come tessere ed edificare, sia quelle psichiche, come adirarsi, apprendere e pensare, per mezzo dell'anima, cioè in virtù dell'anima, che è precisamente la sua capacità di compiere tali funzioni. La polemica è diretta non solo contro il comune modo di pensare («noi diciamo»), ma anche contro Socrate e Platone, che identificano l'uomo con la sua anima.

Dopo avere visto che cosa è l'anima in generale, è giunto il momento di chiedersi che cosa distingue l'anima umana da quella delle piante, detta anche anima nutritiva, e da quella degli animali, detta anche anima sensitiva. Aristotele ritiene che la differenza specifica dell'uomo rispetto agli altri animali consiste nel fatto che l'anima umana possiede la capacità di pensare, ragionare, parlare, tutte funzioni precluse agli altri due tipi di anima. Come l'anima sensitiva comprende le funzioni dell'anima nutritiva e ne possiede in più alcune altre, così l'anima umana, detta intellettuale, comprende sia le funzioni della nutritiva, sia le funzioni della sensitiva, e in più ne possiede alcune altre. L'uomo dunque non ha tre anime, ma ne ha una

sola, quella intellettuale, la quale è capace di svolgere tutte le funzioni, sia quelle dell'anima nutritiva, sia quelle dell'anima sensitiva, sia le proprie. Secondo la teoria dell'anima esposta da Aristotele, dunque, non sarebbe corretto dire – seppure egli lo sostenga nelle *Etiche* – che l'anima umana ha tre parti (la nutritiva, la sensitiva e l'intellettuale), ma è corretto asserire che essa ha tre tipi di funzioni, pur restando sempre unica ed intera.

Il rapporto fra i tre tipi di anima è chiarito da Aristotele nel modo seguente.

È lo stesso caso quello delle figure e quello dell'anima, perché sempre nel termine seguente è contenuto in potenza il precedente, sia riguardo alla figure sia riguardo agli esseri animati: per esempio nel quadrangolo il triangolo, nell'anima sensitiva la nutritiva. Di conseguenza bisogna cercare, in particolare, qual è l'anima di ciascuno, quale della pianta, quale dell'uomo o dell'animale⁶⁸.

Tra le figure geometriche il triangolo precede il quadrangolo, ma è contenuto potenzialmente in questo, poiché il quadrangolo può essere diviso in due triangoli. Allo stesso modo l'anima nutritiva precede l'anima sensitiva, perché può esistere anche senza di questa, per esempio nelle piante, e l'anima sensitiva precede quella intellettuale, perché può esistere anche senza di questa, per esempio negli animali. Ma, come nelle figure geometriche quella che viene dopo contiene potenzialmente quelle che vengono prima, così tra i tipi di anima quella che viene dopo, cioè l'anima intellettuale, contiene potenzialmente quelle che vengono prima, cioè sia l'anima sensitiva sia l'anima nutritiva. Ciò significa che l'anima umana è sempre e solo intellettuale, in qualsiasi momento dell'esistenza dell'uomo, ma essa contiene sempre potenzialmente la sensitiva e la nutritiva, cioè non può sussistere senza le funzioni di queste. In altre parole, l'uomo, per essere uomo, deve essere in grado anzitutto di vivere, cioè di nutrirsi, come fanno le piante, poi di muoversi e di sentire, come fanno gli animali, e infine di pensare, come fanno gli uomini. L'uomo non può pensare senza vivere e senza sentire, cioè percepire con i sensi.

La dottrina dell'anima appena esposta è, a mio avviso, in grado di risolvere la *vexata quaestio* dell'immortalità dell'anima umana, sollevata dallo stesso Aristotele e da lui non chiaramente risolta. Più volte infatti Aristotele si domanda se l'intelletto (*nous*), cioè la facoltà più alta dell'anima umana, possa esistere separatamente dal corpo, non avendo bisogno, per svolgere la sua attività, di un organo corporeo, come invece accade per i sensi e le altre facoltà vitali (si noti che Aristotele ignorava la funzione svolta dal cervello nel pensare). In un celebre capitolo del *De anima*, egli risponde che esistono due intelletti, quello passivo (*pathêtikos*), il quale recepisce le forme degli oggetti intelligibili contenute potenzialmente nelle percezioni sensibili, e quello attivo, o «produttivo» (*poiêtikos*), il quale

fa passare all'atto tali forme e quindi le rende recepibili dall'intelletto passivo. L'intelletto passivo, continua Aristotele, non è separabile dal corpo, perciò è mortale, mentre quello attivo è separabile, perciò è immortale.

Pertanto non si può credere che questo intelletto (attivo) talora pensi, talora non pensi. Separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno. E noi non ricordiamo, perché questo è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile, e senza questo non pensa niente⁶⁹.

Il problema è se l'anima umana, cioè l'anima intellettiva, sia mortale come l'intelletto passivo, o immortale come l'intelletto attivo. Su questo si è svolto un dibattito plurisecolare, innescato già da Teofrasto, discepolo diretto di Aristotele, e continuato attraverso i più grandi commentatori di Aristotele, sia greci, come Alessandro di Afrodisia e Temistio, sia musulmani, come Alfarabi, Avicenna e Averroè, sia cristiani come Tommaso d'Aquino. La mia opinione è che l'anima intellettiva, in quanto contiene potenzialmente sia la sensitiva che la nutritiva, non possa sussistere senza il corpo, cioè sia mortale, e quindi contenga solo l'intelletto passivo. Resta l'intelletto attivo, che per Aristotele è sicuramente immortale, ma che non fa parte dell'anima umana e dunque è un principio sussistente di per sé, universale ed eterno. Qualche interprete lo identifica con l'intelletto divino, cioè col primo motore immobile⁷⁰. A favore di questa interpretazione c'è anche un famoso passo dell'*Etica Eudemia*.

Quel che si ricerca è questo, qual è il principio del movimento nell'anima. Ma è evidente: come nella totalità dell'universo è il dio, così anche là (nell'anima) muove tutto. Infatti, in certo senso, muove tutto il divino che è in noi, ma principio della razionalità non è la ragione (*logos*), ma qualcosa di superiore: e dunque che cosa potrebbe essere superiore alla scienza e all'intelligenza se non il dio?⁷¹

Purtroppo il testo di questo passo è corrotto ed è stato sottoposto a correzioni. Tuttavia sembra che «il divino che è in noi», cioè il nostro intelletto, muova tutto, essendo il soggetto di tutte le nostre attività razionali, ma sia a sua volta mosso dall'intelletto divino, superiore all'intelligenza e alla scienza. Naturalmente anche questa interpretazione solleva innumerevoli problemi, perciò è preferibile sospendere il giudizio e non pretendere di risolvere un problema che i più grandi interpreti di Aristotele non sono riusciti a risolvere in maniera soddisfacente.

L'unico tipo di immortalità a cui l'uomo, come peraltro tutti gli altri viventi, può aspirare è la perpetuazione della propria specie attraverso la riproduzione.

La più naturale operazione dei viventi, quanti hanno raggiunto il pieno sviluppo e non sono difettosi [...], è di produrre un altro simile a sé, l'animale un animale, la pianta una pianta, onde partecipino, per quanto possono, dell'eterno e del divino; ché questo è, in realtà,

l'oggetto della brama di tutti e il fine per il quale compiono quel che compiono naturalmente [...]. Siccome il vivente non è in grado di partecipare dell'eterno e del divino in modo continuo, perché nessun essere corruttibile può permanere lo stesso e unico numericamente, perciò ciascuno ne partecipa nel modo che può, uno più, l'altro meno, e permane non lui, ma un altro come lui, uno con lui non per il numero, ma per la specie⁷².

L'immortalità che l'uomo ottiene grazie alla continuazione della specie non è solo metaforica, perché la generazione consiste nella trasmissione della forma (ovvero dell'anima) del padre all'embrione, la cui materia è fornita dalla madre. In questa trasmissione, che avviene mediante una serie di impulsi, cioè di movimenti, impressi dallo sperma alla materia, si forma una nuova anima, la quale è numericamente diversa da quella del padre, ma identica ad essa non solo per la specie, in quanto si tratta sempre di un'anima umana, bensì anche per alcuni caratteri individuali. A questo riguardo, occorre osservare che la concezione aristotelica della generazione come trasmissione della forma differisce dalla metempsicosi della tradizione orfico-pitagorica, ripresa anche da Platone. La forma trasmessa di padre in figlio non è numericamente la stessa anima, come nella metempsicosi, ma è un progetto che dà vita ad un'anima nuova, strutturalmente identica alla precedente, eppure diversa perché appartenente ad un altro corpo.

Lo sperma ha un'anima o no? – si chiede Aristotele – Lo stesso discorso vale anche per le parti; perché né alcun'anima ci potrà essere se non in ciò di cui è per l'appunto anima, né ci sarà una parte che non partecipi dell'anima, se non in quelle che si considerano parti per omonimia, come l'occhio di un morto. È perciò chiaro che il seme possiede un'anima e che è potenzialmente anima [...]. Di questo processo di formazione non è causa dunque alcuna parte, ma quello che esternamente imprime il primo impulso. Nulla infatti si genera da sé, ma una volta nati ci si accresce autonomamente⁷³.

Un biologo americano di fama mondiale, Max Delbrück, premio Nobel per la medicina, ha affermato che, se si potesse dare un premio Nobel alla memoria, bisognerebbe darlo ad Aristotele, perché questi con la sua dottrina della generazione ha anticipato la scoperta del DNA. Stando a quanto sostiene lo scienziato, la «forma» che si trasmette di padre in figlio svolge esattamente la stessa funzione del DNA, cioè quella di guidare un processo di formazione e di crescita verso un esito predeterminato, in cui il figlio ha lo stesso DNA del padre (almeno in parte, perché Aristotele non considerava la funzione formatrice svolta dalla madre)⁷⁴.

Malgrado questo complesso di dottrine così profonde sull'uomo, Aristotele non ha saputo resistere ai condizionamenti della cultura del suo tempo, che era maschilistica, razzistica e schiavistica. Perciò ha ammesso differenze di natura tra uomini e donne, Greci e barbari, liberi e schiavi. La più grave di queste è quella tra liberi e schiavi, che Aristotele giustifica, come del resto quasi tutti i filosofi a lui precedenti, compreso Platone, soprattutto perché gli schiavi erano

necessari per svolgere certi lavori manuali. Alcuni uomini, a suo giudizio, hanno natura di schiavi, perché non sanno governarsi da sé. Essi sono uomini, hanno la ragione, ma solo nella misura necessaria per intendere gli ordini, non nella misura sufficiente per dare ordini. Analogo è il giudizio che egli dà dei barbari, cioè delle popolazioni non greche: essi hanno natura servile, come dimostra il fatto che sono governati da tirannidi. Quanto alle donne, invece, Aristotele reputa che siano uguali ai maschi, ma meno adatte a comandare, salvo eccezioni⁷⁵. Con queste dottrine egli tenta di fornire una giustificazione ideologica a una serie di discriminazioni che contrastano in modo stridente con la sua antropologia, in base alla quale non può esservi alcuna differenza di natura (o di essenza) tra individui della stessa specie.

7. Gli Stoici: l'uomo è parente degli dèi

Anche per gli Stoici l'uomo è superiore a tutti gli animali privi di ragione e inferiore solo agli dèi. Tuttavia, a differenza di Aristotele, alcuni Stoici sostengono che l'uomo discende direttamente dagli dèi, o dal dio supremo, Zeus. Ciò è affermato chiaramente da Cleante di Asso, il secondo grande rappresentante dello stoicismo antico dopo Zenone e prima di Crisippo, nel famoso *Inno a Zeus*.

O Zeus, il più nobile degli immortali, dai molti nomi, sempre onnipotente, signore della natura, che governi ogni essere secondo la legge, salve! È un diritto di tutti i mortali rivolgersi a te. Noi siamo infatti stirpe che viene da te (*ek sou genos*) e abbiamo in sorte un'immagine del suono (la parola), noi soli fra tutti i viventi che si muovono sulla terra⁷⁶.

Apparentemente diversa è l'origine dell'uomo secondo Crisippo:

i primi uomini non trassero origine da un amplesso, ma dalla terra, per la presenza in essa delle ragioni seminali⁷⁷.

La differenza è solo apparente, perché la divinità suprema, per gli Stoici, è il *Logos*, cioè la ragione universale che permea di sé la materia, ovvero la terra; le «ragioni seminali» (*logoi spermatikoi*) sono parti del *Logos*, che fungono da semi di tutte le cose, in particolare degli uomini. Ciò non toglie che per Crisippo l'uomo sia in posizione preminente su tutto l'universo, in quanto possiede la ragione, e la provvidenza (cioè il *Logos*) ha creato ogni cosa in funzione dell'uomo⁷⁸.

Crisippo inoltre afferma che l'uomo è fatto di corpo e anima, ma l'anima è anch'essa un corpo, un corpo più sottile di quello visibile, costituito di *pneuma*, cioè di «soffio», caldo e infuocato, ossia di fuoco. Per questo motivo, come riferisce san Girolamo col suo linguaggio da cristiano, si può dire che l'anima «deriva dalla sostanza propria di Dio»⁷⁹. Quest'ultima infatti non è altro che il fuoco, in cui si materializza il *Logos*.

Un'altra peculiarità della concezione stoica dell'uomo è la convinzione che l'intero universo esista in funzione dell'uomo. Riferisce infatti Cicerone, alludendo probabilmente a Crisippo:

Qualcuno potrebbe dire: a favore di chi è stato creato il mondo? Ovviamente, per quegli esseri animati che hanno l'uso della ragione; ossia per gli uomini e per gli dèi, di cui certamente nessun essere è superiore, data l'assoluta superiorità della ragione. Così è lecito credere che il mondo con tutte le realtà che contiene sia destinato agli uomini e agli dèi⁸⁰.

Gli uomini e gli dèi occupano una posizione centrale nell'universo; per Crisippo, tuttavia, l'uomo gode di una centralità specifica nel cosmo, perché è l'essere a vantaggio del quale gli dèi avrebbero creato tutti gli altri animali. Riferisce infatti Porfirio con una punta di ironia:

Stando a Crisippo si dovrebbe credere che gli dèi hanno creato noi uomini per il proprio vantaggio, e gli animali a beneficio di noi uomini: i cavalli per aiutarci nella guerra, i cani per accompagnarci nella caccia, i leopardi, gli orsi e i leoni per mettere alla prova il nostro coraggio. E il maiale – questa è bella davvero! – sarebbe stato messo al mondo non per altro, ma per essere macellato⁸¹.

Dalla comune centralità di uomini e dèi deriva il peculiare rapporto che li lega, esprimibile col termine *koinônia*, che significa «comunità», ma anche «familiarità», «parentela». A questo riguardo, sempre Crisippo dichiara:

Il cosmo, al pari della città, è costituito di esseri divini e umani, e di questi i primi detengono il comando, mentre i secondi sono a loro sottoposti. E tuttavia c'è familiarità fra i due esseri, in quanto ambedue, in ottemperanza alla legge di natura, hanno parte della ragione. Tutte le altre creature sono finalizzate a questi esseri, per cui si deve credere che il dio che regge l'universo provvede agli uomini, in quanto è buono, giovevole, amante dell'umanità, ricco di ogni virtù⁸².

La perdita di significato dell'istituzione della *polis*, durante l'età ellenistica, e la tesi della comune partecipazione di uomini e dèi al *Logos* cosmico hanno portato gli Stoici a sposare la causa del «cosmopolitismo», secondo il quale la vera patria di ogni uomo è l'universo stesso. A questo riguardo, basandosi sul pensiero di Crisippo, Cicerone afferma:

(Gli Stoici) sono dell'avviso che il mondo sia retto dal potere divino, e che esso sia, per così dire, la città e lo Stato comuni agli uomini e agli dèi; ciascuno di noi sarebbe una parte di tale mondo. Da ciò deriva che l'interesse generale deve prevalere su quello nostro particolare.

Sullo stesso argomento, Cicerone dichiara:

Tutto questo mondo deve essere considerato come una sola città comune agli dèi e agli uomini [...]. Qui si tratta di vincoli di parentela e familiarità fra uomini e dèi⁸³.

Dal cosmopolitismo deriva la necessità di praticare la solidarietà fra tutti gli uomini, la quale si estende persino alle generazioni future. Riportiamo qui di seguito alcune tesi che Cicerone riferisce a Crisippo:

Per natura non c'è indifferenza fra gli uomini ed anzi è necessario che un uomo non sia estraneo ad un altro, per il solo fatto che egli è un uomo.

Noi siamo nati per stare insieme con gli altri uomini in società e in una naturale comunità. E, oltre a ciò, la natura ci spinge a far del bene a quanti più è possibile.

È certamente vero che dobbiamo preoccuparci anche delle generazioni future in quanto tali. Da questo legame affettivo traggono origine i testamenti e le raccomandazioni di chi è in punto di morte⁸⁴.

Una delle principali conseguenze del cosmopolitismo promosso dagli Stoici consiste nella negazione della differenza di natura tra liberi e schiavi, negazione che tuttavia non si traduce nel tentativo di abolire la schiavitù, ma si esprime da un lato nell'esortazione a

trattare bene gli schiavi e dall'altra nella convinzione che la sola differenza esistente è quella tra il saggio e lo stolto. A tale riguardo, Filone riferisce la seguente sentenza attribuibile a Crisippo: «Nessun uomo è schiavo per natura», a cui però fa seguire quest'altra: «I padroni si comportino nei confronti dei servi comprati a prezzo d'argento non come se fossero tali per natura, ma dietro compenso»⁸⁵.

Dal canto suo, Diogene Laerzio attribuisce a Crisippo la seguente dottrina:

Solo il saggio è libero; gli stolti sono servi. La libertà infatti è la possibilità di poter agire a proprio piacimento, mentre la servitù è la mancanza di questa possibilità. Vi è una seconda forma di servitù ed è quella di vivere in uno stato di soggezione, e poi una terza, che consiste nell'essere sia in stato di soggezione che possesso d'altri. La condizione opposta a questa è l'essere padroni, ma anche questa è negativa⁸⁶.

Questa concezione dell'uguaglianza fra tutti gli uomini andò affinandosi sempre più con gli sviluppi che lo stoicismo ebbe nella filosofia romana, in particolare nel pensiero di Seneca. Questi infatti scrive: «Sono schiavi, dunque uomini. Sono schiavi, dunque compagni di stanza. Sono schiavi, dunque umili amici». Da cui deriva la seguente regola di comportamento: «Comportati cogli inferiori come vorresti che si comportassero con te coloro che ti sono superiori»⁸⁷. Più in generale, sulla differenza tra liberi e schiavi, Seneca afferma:

La natura ci produce fratelli generandoci dagli stessi elementi e destinati agli stessi fini. Essa pose in noi un sentimento di reciproco amore con cui ci ha fatti socievoli, ha dato alla vita una legge di equità e di giustizia e secondo i principi ideali della sua legge è più misera cosa offendere che essere offesi⁸⁸.

Per l'affinità tra questi precetti e quelli del cristianesimo, che nell'età di Seneca (e di Nerone) veniva diffuso a Roma dagli apostoli Pietro e Paolo, qualcuno ha inventato l'esistenza di un epistolario tra Seneca e san Paolo, dimenticando che per Seneca, come per tutti gli Stoici, la tesi dell'uguaglianza naturale degli uomini ha una giustificazione puramente razionale, mentre per il cristianesimo essa esige la fede in una rivelazione divina.

La più efficace testimonianza che lo stoicismo ha dato del superamento della distinzione tra liberi e schiavi fu offerta da uno dei suoi maggiori rappresentanti in età romana, Epitteto (I-II secolo d.C.). Benché dal punto di vista giuridico fosse uno schiavo, Epitteto non provò per questo nessun risentimento e anzi scrisse:

Se uno riuscisse a compenetrarsi in modo conveniente di questo pensiero, che veniamo da Dio tutti, essenzialmente, e che Dio è padre degli uomini e degli dèi, io credo che non nutrirebbe di se stesso pensieri ignobili o bassi⁸⁹.

L'ultimo grande rappresentante dello stoicismo fu l'imperatore

Marco Aurelio (121-180 d.C.), il cui pensiero appare influenzato dalle nuove filosofie che si andavano sviluppando nell'età imperiale. Egli non solo continuò a ripetere i precetti stoici dell'amore reciproco tra gli uomini («Propria dell'uomo è l'inclinazione ad amare i suoi simili»; «proprio dell'uomo è amare anche i suoi offensori»⁹⁰), ma diede ad essi una nuova base antropologica, distinguendo nell'uomo tre parti: il corpo (*sôma*), l'anima (*psukhê*) e l'intelletto (*nous*). A suo avviso, il *nous* era la parte più alta e degna di dirigere l'uomo, assimilabile a un dèmone, frammento della sostanza stessa di Dio, che è l'intelletto universale. Secondo «l'imperatore filosofo», gli uomini devono amarsi reciprocamente perché tutti possiedono questo intelletto.

La parentela di ogni uomo non è infatti parentela di sangue e di germe, ma è parentela dell'intelletto; l'intelletto di ognuno è in certo modo un dio, in quanto fluisce dalla divinità⁹¹.

8. Il cristianesimo e la nascita della persona

È difficile valutare se e in quale misura la concezione greca dell'uomo sia stata influenzata dal giudaismo e dal cristianesimo. È certo, invece, che ad un determinato momento dell'antichità si è formata una concezione dell'uomo, professata soprattutto da filosofi cristiani, la quale era il risultato di una sintesi tra elementi specificamente greci, soprattutto platonici e stoici, ed elementi specificamente cristiani, derivati dal Nuovo Testamento, successivamente impostasi nella cultura medievale ed in gran parte della cultura moderna. Non si può non menzionare, tuttavia, la concezione giudaica dell'uomo, desumibile soprattutto dal Genesi, per valutarne da un lato l'originalità e dall'altro l'affinità con la concezione stoica. Così suona infatti il primo libro della Bibbia, dopo avere narrato la creazione dell'intero universo:

E Dio disse: «facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza; e abbia potere sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sugli animali domestici, su tutte le fiere della terra, e sopra tutti i rettili che strisciano sulla terra». E Dio creò l'uomo a sua immagine. A immagine di Dio lo creò. Maschio e femmina li creò. E Dio li benedì e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogatela e abbiate potere sui pesci del mare, sui volatili del cielo e su ogni animale che striscia sopra la terra»⁹².

Poco dopo, sempre nel Genesi troviamo le seguenti parole:

Allora il signore Iddio con la polvere del suolo modellò l'uomo, gli soffiò nelle narici un alito di vita e l'uomo divenne essere vivente⁹³.

In questa concezione l'uomo è di origine divina, come del resto ogni altra creatura, ma possiede una speciale affinità con Dio, consistente nell'essere immagine di lui; non si riscontra un particolare dualismo tra anima e corpo, perché l'anima (o spirito) consiste essenzialmente nell'essere principio della vita; è presente invece l'idea che l'uomo è il signore del creato, a lui interamente sottomesso. Tutti questi elementi rendono la concezione giudaica dell'uomo abbastanza simile a quella degli Stoici, tranne che per il concetto di Dio, assai differente nelle due posizioni: un Dio sostanzialmente identico alla natura negli Stoici; un Dio trascendente, creatore e personale nel Genesi. Quest'ultimo si rivela all'uomo, cioè gli parla, gli dà degli ordini, gli fa delle promesse.

A questa concezione il cristianesimo aggiunge la rivelazione che Dio si è fatto uomo per amore degli uomini, sottomettendosi lui stesso alla morte per salvarli grazie alla risurrezione. Il mistero della redenzione ha indotto Hegel ad affermare che nella religione cristiana si fece strada la dottrina dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio: Cristo infatti li ha chiamati alla libertà cristiana, indipendentemente

dalla nascita, dalla condizione sociale, dall'educazione, ecc.⁹⁴. Per i cristiani, inoltre, osserva Hegel, l'uomo come uomo è destinato alla beatitudine eterna, è oggetto della grazia divina, della misericordia e dell'interessamento di Dio, vale a dire che l'uomo ha valore infinito. Questo valore è confermato dal dogma dell'unità, in Cristo, delle nature divina ed umana, per cui uomo e Dio sono una cosa sola⁹⁵.

Al di là di questo mistero, che può essere oggetto solo di fede e non di argomentazione filosofica, nei Vangeli c'è una concezione nuova del valore del singolo individuo umano, espressa ad esempio da affermazioni quali «i vostri nomi sono scritti nei cieli», «perfino i capelli del vostro capo sono contati»⁹⁶, e dalla parabola della pecorella smarrita⁹⁷ o da quella della dracma perduta, che la padrona cerca mettendo sottosopra l'intera casa⁹⁸. Qui sembra che sia valorizzata non solo la natura umana, ossia ciò che è comune a tutti gli uomini, ma anche l'individualità dell'uomo, per cui ciascuno è un individuo unico e irripetibile. Ciò anticipa la distinzione che sarà fatta da Kant tra «cose» e «persone», per cui le cose hanno un prezzo, cioè sono scambiabili con altro, mentre le persone non hanno prezzo, non possono essere scambiate con niente, ma hanno «dignità», ossia hanno «ciò che costituisce la condizione a cui soltanto qualcosa può essere un fine in sé»⁹⁹.

Nei Vangeli non compare ancora il termine «persona», ma c'è il concetto ad esso corrispondente. E c'è la sottolineatura dell'indipendenza di tale concetto dalla condizione sociale, politica, economica, nonché della sua applicazione anche agli ultimi, ai più piccoli dal punto di vista politico, sociale ed economico. Nella descrizione del giudizio finale, infatti, il Re, cioè il Cristo, dice ai beati: «ebbi fame e mi deste da mangiare; ebbi sete e mi dissetaste; fui forestiero e mi accoglieste; fui ignudo e mi vestiste; fui malato e mi visitaste; fui in prigione e veniste da me». Alla domanda dei beati: «quando mai ti vedemmo affamato, ecc.?»¹⁰⁰, il Re risponde: «in verità vi dico: quando avete fatto qualche cosa ad uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l'avete fatto a me». E ai dannati egli rimprovera di non avere fatto nulla, ugualmente, per «i più piccoli tra i miei fratelli»¹⁰⁰.

Questa nuova concezione trova conferma in san Paolo, il quale nella *Lettera ai Galati* esclama: «Non c'è più giudeo né gentile, non c'è più né schiavo né libero, non c'è più maschio né femmina, voi siete uno solo in Cristo Gesù. Se poi voi siete di Cristo, siete dunque stirpe d'Abramo, eredi secondo la promessa»¹⁰¹. E nella *Lettera ai Romani*: «Non avete ricevuto uno spirito di servitù per cadere nel timore, ma avete ricevuto lo spirito di adozione per il quale esclamiamo: 'Abba-Padre'. Quel medesimo Spirito attesta insieme al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi, eredi di Dio, coeredi di Cristo»¹⁰².

Nel cristianesimo, dunque, l'uomo è figlio di Dio, ma non per natura, bensì per adozione, cioè per grazia: in esso non si dà alcuna divinizzazione dell'uomo, il quale resta un essere creato, cioè finito, limitato, dotato tuttavia di un valore immenso in seguito all'amore che Dio prova per lui e che gli fa avere in dono la vita eterna. L'uguaglianza tra gli uomini si fonda sulla comune adozione a figli di Dio, la quale tuttavia non assume alcun significato sociale o politico, tale da promuovere, ad esempio, l'abolizione della schiavitù. Lo stesso san Paolo, infatti, nella *Lettera a Filemone* chiede a costui, facoltoso cittadino di Colossi da lui stesso convertito al cristianesimo, di riaccogliere presso di sé lo schiavo Onesimo, fuggito dalla sua casa e a sua volta convertito, non più come schiavo ma come fratello, riconoscendo con ciò il diritto del padrone a disporre del destino del suo schiavo.

È singolare il modo in cui, nell'ambito del cristianesimo antico, il termine «persona», che nella cultura precedente, sia greca che latina, era usato con tutt'altro significato, venne a poco a poco impiegato per indicare la persona umana. In latino *persona*, derivato probabilmente dall'etrusco *phersu*, significava originariamente «maschera» e indicava i personaggi delle rappresentazioni drammatiche, tragedie e commedie, che normalmente recitavano indossando appunto una maschera. Lo stesso significato aveva il termine greco ad esso corrispondente, cioè *prosôpon*, derivato da *ôps*, «faccia», «volto». L'espressione latina *personam gerere*, ricorrente in Cicerone, significava «recitare una parte», fare la parte di qualcuno, cioè del personaggio teatrale, e quindi rappresentare qualcuno. Ad esempio *personam civitatis gerere* significava rappresentare la città; invece, parlare o agire *sua ipsa persona* significava rappresentare se stesso, cioè parlare o agire a nome proprio, oggi diremmo «a titolo personale».

Prima di indicare la persona umana, intesa come individuo di specie umana, il termine *persona* dovette compiere un percorso di tipo teologico, cioè essere usato anzitutto per formulare, nell'ambito del cristianesimo, il dogma della Trinità divina¹⁰³. Con questo significato di «persona divina» lo troviamo infatti in Tertulliano, scrittore cristiano vissuto in Occidente tra il II e il III secolo d.C., il quale dichiara che Dio è costituito da *tres personae* e *una substantia*. In questa espressione *substantia* traduce il greco *ousia* preso nel senso di «essenza» o «natura», mentre *persona* indica l'individuo dotato di tale natura. Secondo Tertulliano, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno tutti e tre la stessa natura divina, cioè sono tutti e tre Dio, ma sono tre diverse «persone», cioè tre individui sussistenti, capaci di agire ciascuno in maniera propria e distinta dagli altri. Si tratta della dottrina che un secolo più tardi la Chiesa proclamerà ufficialmente come dogma nel Concilio di Costantinopoli (381 d.C.).

Contemporaneamente in Oriente il filosofo e teologo cristiano Origene (185-253) dirà che la Trinità divina è formata di tre distinte *hupostaseis*, usando il termine greco *hupostasis* (letteralmente «sussistenza») come equivalente al latino *persona*. Origene tuttavia attribuirà a ciascuna di queste tre «persone» una sua propria *ousia*, o essenza, o natura, di grado diverso, discostandosi in tal modo dall'ortodossia della Chiesa cristiana. Sulla stessa posizione di Origene sarà Ario (256-336), sacerdote di Alessandria, che in tal modo darà origine all'eresia «ariana», secondo la quale il Figlio, in quanto generato dal Padre, è a questo inferiore. L'uso del termine *hupostasis* ebbe nel frattempo grande fortuna nel neoplatonismo pagano, inaugurato da Plotino, per indicare l'Uno e le sue due successive emanazioni, cioè l'Intelletto universale e l'Anima del mondo, che sono inferiori all'Uno e sono disposte in ordine digradante. Plotino del resto fu condiscipolo di Origene alla scuola di Ammonio Sacca, quindi non è strano che entrambi usino il termine *hupostasis* con lo stesso significato, mentre è probabile che l'arianesimo, nel concepire il Figlio come *hupostasis* di natura inferiore al Padre, sia stato influenzato dal neoplatonismo.

Contro l'eresia ariana il Concilio di Nicea (325 d.C.) – convocato da Costantino, che proclamò il cristianesimo come religione legittima e scelse Bisanzio, ribattezzata in Costantinopoli, come nuova capitale dell'Impero romano – dichiarò il Figlio *homo-ousios* del Padre, cioè dotato della stessa *ousia*, «sostanza» nel senso di «essenza», o «natura», del Padre, termine che entrò nel *Credo* nella forma «consustanziale al Padre». San Basilio di Cesarea (330-379), filosofo cristiano critico del neoplatonismo, propose per primo la formula – destinata a diventare canonica – secondo la quale la Trinità divina è un'unica *ousia* in tre *hupostaseis*, dove *ousia* significa «essenza» o «natura», e *hupostasis* significa «persona». Questa formula sarà ripresa prima dal papa Damaso (369), che dirà in latino *una substantia, tres personae*, e poi dal Concilio di Costantinopoli (381), che definirà la Trinità in greco come *mia ousia*, una sola essenza, o natura, e *treis hupostaseis*, o anche *tria prosôpa*, cioè tre persone, identificando così definitivamente il termine neoplatonico *hupostasis* col termine comune *prosôpon*.

La stessa terminologia sarà usata dal Concilio di Calcedonia (451) per definire l'altro grande dogma del cristianesimo, ossia la realtà di Cristo come un'unica *hupostasis*, o *prosôpon*, cioè un'unica persona con due *ousiai*, cioè due nature, una divina e una umana. Il termine latino *persona*, tuttavia, incontrò in Occidente qualche resistenza ad essere accolto come designazione della divinità. Per esempio il cristiano Mario Vittorino (III-IV secolo) – primo traduttore delle *Categorie* di Aristotele in latino, fortemente influenzato dal neoplatonismo di Porfirio – ritenne che *persona* avesse un significato troppo umano, e

preferì indicare le persone divine col termine *hupostasis*, da lui tradotto in latino alla lettera con *subsistentia*. Dopo di lui, sempre in Occidente, sant'Ilario di Poitiers (315-367) reintrodusse nella formula trinitaria il termine *persona* – come avrebbe fatto poco dopo papa Damaso –, definendo la persona come *res sibi subsistens*, realtà sussistente di per sé.

Si noti la differenza tra l'astratto *hupostasis*, correttamente tradotto da Vittorino con *subsistentia* («sussistenza»), e il concreto *persona*, inteso altrettanto correttamente da sant'Ilario come *subsistens* («sussistente»): il primo termine sembra più adatto a indicare un'essenza, sia pure esistente in se stessa e non in altro; il secondo è invece più adatto per indicare un individuo, cioè un «soggetto» o «sostrato» (in greco, *hupokeimenon*). Mentre per il neoplatonismo si danno tre diverse essenze divine, momenti successivi del processo di emanazione, per il cristianesimo si dà un'unica essenza (o natura) divina, sussistente in tre diverse persone, intese come tre individui, tre soggetti. In tal modo il termine *persona* cessa di indicare una maschera, cioè un personaggio, e viene a indicare un individuo, un soggetto, sia pure di natura divina. Nulla vieta tuttavia, a questo punto, di usarlo anche per indicare un soggetto di natura umana.

Ciò avviene in sant'Agostino (354-430), il quale definisce la *persona* come *aliquid singulare et individuum*¹⁰⁴, «alcunché di singolare e individuale», e la esemplifica con *singulus quisque homo*, «ciascun singolo uomo»¹⁰⁵. In generale, tuttavia, Agostino si dimostra reticente ad usare il termine *persona* per indicare l'articolazione interna della Trinità divina, perciò dichiara *dictum est «tres personae» non ut illud diceretur, sed ne taceretur*, «si è detto 'tre persone' non per dire quello (cioè il mistero trinitario), ma per non tacere»¹⁰⁶. In ogni caso, proprio sant'Agostino valorizza fortemente la persona umana, presentando le tre facoltà (memoria, intelletto e volontà) di cui risulta costituita come l'immagine della Trinità divina. Infine, sant'Agostino valorizza l'interiorità dell'uomo, indicandola come il luogo in cui abita la verità, cioè la stessa luce divina.

Sempre in ambito teologico nasce la definizione «classica» della persona, data da Severino Boezio, il traduttore latino delle opere logiche di Aristotele che più influirà sulla scolastica, alimentando gran parte del lessico filosofico medievale e moderno. La sua definizione è contenuta nel trattato *Contro Eutiche e Nestorio*, i promotori di due gravissime eresie: la prima – detta anche monofisismo – per la quale Cristo ha un'unica natura divina; la seconda – detta anche nestorianesimo – per la quale Cristo non solo ha due nature (umana e divina), ma è anche due persone distinte. Per definire la persona come *rationalis naturae individua substantia*, «sostanza individuale di natura razionale»¹⁰⁷, Boezio si attenne alla formula del Concilio di

Calcedonia, che condannò entrambe queste eresie, attribuendo a Cristo due nature e considerandolo come una sola persona (divina ed umana insieme).

La definizione di persona proposta da Boezio è costruita tutta con categorie aristoteliche: il concetto di «sostanza individuale» corrisponde a quella che Aristotele chiamava «sostanza prima», cioè l'individuo sussistente in sé e non in altro (diversa dalle «sostanze seconde», ossia il genere e la specie, che sono universali e astratti); il concetto di «natura razionale» è derivato dalla formulazione aristotelica in base alla quale l'uomo è *zôion logon ekhon*, e cioè «animale dotato di ragione». Il termine latino *ratio* traduce il greco *logos*, ma perdendo gran parte della sua ricchezza, perché *logos*, come abbiamo visto, non significa solo «ragione», ma anche «parola», «discorso» e «pensiero». La definizione boeziana si addice tanto alle persone divine quanto alle persone umane. Anche le persone divine, infatti, hanno natura razionale, in quanto hanno parola, cioè sono capaci di comunicare. L'unica differenza tra le persone divine sta nel modo in cui esse comunicano, perché il Figlio è la «Parola» (*Logos*) del Padre, e lo Spirito Santo «procede» dal Padre e dal Figlio come amore reciproco tra i primi due.

Anche le persone umane, nella concezione cristiana, si caratterizzano per la parola, cioè per la capacità di comunicare, ma questa sussiste come disposizione naturale che può realizzarsi o non realizzarsi. Per esprimerci con linguaggio aristotelico, familiare a Boezio, potremmo dire che, mentre la natura divina è già da sempre tutta in atto, quindi le persone divine che la possiedono comunicano già da sempre, la natura umana è propria di esseri che passano dalla potenza all'atto: essa è quindi un insieme di potenzialità, o di predisposizioni, che possono attuarsi o non attuarsi. Anche quando non si attuano, tuttavia, queste capacità continuano a contrassegnare la persona, distinguendola da tutto ciò che persona non è.

Nella tarda antichità, contemporaneamente alla concezione cristiana della persona, si è sviluppata la concezione neoplatonica dell'uomo, rappresentata soprattutto da Plotino. Questa tuttavia non presenta gli stessi caratteri di originalità, propri della concezione cristiana, perché riprende in gran parte la concezione platonica. In base ad essa, l'uomo è essenzialmente un'anima – anche se per Plotino questa è parte, sia pure in senso non materiale, dell'Anima del mondo – la quale «discende» dall'Intelligenza universale in un corpo. In tal modo, non l'anima è nel corpo, bensì il corpo è nell'anima, e poi, dopo la morte del corpo, l'anima «ritorna» all'Intelligenza, cioè è immortale e continua a vivere eternamente senza il corpo¹⁰⁸.

La concezione plotiniana dell'uomo ha esercitato indubbiamente un influsso sulla filosofia cristiana: la maggior parte dei filosofi cristiani,

infatti, ha concepito l'uomo come formato di un'anima immortale creata direttamente da Dio e inserita in un corpo mortale, al quale sopravvive dopo la morte. Questo dualismo è stato accentuato in vario modo dai vari filosofi, ma è stato notevolmente ridotto dal filosofo cristiano che più di ogni altro si è dedicato alla riflessione sull'uomo, cioè il vescovo Nemesio di Emesa (fine del secolo IV), autore di un trattato *Sulla natura dell'uomo*. Questi, pur concependo platonicamente l'uomo come formato da un'anima che si serve del corpo come di uno strumento, affermò vigorosamente l'unità tra queste due componenti, ad esempio negando la preesistenza dell'anima al corpo, affermata dai platonici e dai neoplatonici. Inoltre Nemesio, a causa della natura materiale e spirituale che gli è propria, definì l'uomo come un «mediatore» dell'universo, una sintesi del mondo intero, ed insistette nel sottolineare la libertà della volontà umana¹⁰⁹. Ma il lascito maggiore della concezione cristiana dell'uomo rimase la concezione di esso come persona, la quale non si basa sul dualismo di anima e corpo.

V. Perché dici questo?

1. Zenone: l'invenzione della dialettica

Platone racconta che un giorno giunsero ad Atene il vecchio Parmenide di Elea, da lui stesso definito «venerando e terribile», e il suo discepolo Zenone, l'autore dei famosi «argomenti» (*logoi*) – Achille e la tartaruga, la freccia in moto che sta ferma, le masse nello stadio che si incrociano, ecc. –, e che quivi incontrarono un Socrate ancora giovane, accompagnato – tra gli altri – da un giovanissimo Aristotele. Si tratta sicuramente di un'invenzione, perché i tempi della vita di Parmenide e di Socrate rendono del tutto impossibile tale incontro. Ma le invenzioni dei grandi artisti – e Platone era sicuramente tale – hanno il pregio di far comprendere la realtà meglio di certi fatti realmente accaduti. La narrazione di questo incontro, contenuta nel *Parmenide*, ci permette infatti di capire come e perché nacque una delle più geniali scoperte dello spirito greco, che non ha eguali in nessuna delle altre grandi culture antiche: la dialettica, intesa come arte del discutere chiedendo e rendendo ragione di quel che si dice.

Nel racconto platonico Zenone, su richiesta dei presenti, dà lettura del suo scritto, in cui sono esposti i suoi famosi argomenti; Socrate, dopo averlo ascoltato, gli chiede di rileggere la prima ipotesi del primo argomento. Dopo di che, esclama:

«Che cosa intendi dire con questo (*pôs touto legeis*), Zenone? Che, se gli enti sono molti, allora le stesse cose devono essere simili e dissimili, ma che ciò è impossibile (*adunaton*), poiché né le cose dissimili possono essere simili, né quelle simili dissimili? Non è forse questo ciò che intendi dire?» E Zenone risponde: «Proprio così»¹.

La domanda di Socrate mira a suscitare da parte di Zenone delle ulteriori specificazioni al suo discorso; non solo, essa suggerisce una possibile spiegazione del discorso di Zenone, nella quale lui stesso si riconosce. Se gli enti sono molti, essi saranno al tempo stesso simili fra loro, presumibilmente in quanto sono tutti enti, ma anche dissimili fra loro, proprio perché sono molti e dunque devono potersi distinguere l'uno dall'altro. Tale spiegazione configura una situazione che viene definita «impossibile», perché le stesse cose non possono essere insieme simili e dissimili: ciò sarebbe infatti contraddittorio, e la contraddizione è giudicata – da Zenone, da Socrate e da tutti gli altri presenti – impossibile.

Ma, se l'ipotesi che gli enti siano molti produce conseguenze impossibili, allora sarà vera la tesi opposta, cioè che gli enti non sono

molti, che la molteplicità non esiste. A questo riguardo, riprendendo la parola, Socrate chiede ancora a Zenone:

«Allora è questo ciò che vogliono i tuoi argomenti (*logoi*), nient'altro che contendere contro tutti i discorsi che vengono fatti che gli enti non sono molti? E di questa stessa tesi pensi che ciascuno dei tuoi argomenti sia prova (*tekmêrion*), sicché anche ritieni di avere offerto tante prove, quanti argomenti hai scritto, che gli enti non sono molti? Intendi dire così, oppure io non comprendo correttamente?» E Zenone risponde: «Hai compreso bene che cosa l'intero mio scritto intende dire»².

Gli argomenti di Zenone vogliono essere altrettante «prove» della tesi secondo la quale gli enti non sono molti. Socrate usa il termine *tekmêrion*, che è quello usato nei dibattimenti giudiziari per indicare le «prove» sicure, irrefutabili, della colpevolezza o dell'innocenza di un imputato. Gli argomenti hanno allora la stessa funzione delle «prove», cioè devono dimostrare una verità in modo sicuro, irrefutabile, e vi riescono mostrando che la tesi opposta a quella sostenuta è contraddittoria, cioè impossibile.

La tesi di Zenone non è isolata, né del tutto nuova. Socrate suggerisce infatti che Zenone abbia inteso sostenere la stessa tesi dal suo maestro Parmenide, in base alla quale «il tutto è uno» (*hen einai to pan*), e ne abbia modificato soltanto la forma. Affermando che gli enti non sono molti, Zenone avrebbe così dato l'impressione di dire qualcosa di nuovo. A questa insinuazione Zenone reagisce affermando che Socrate, abituato ad inseguire e braccare ciò che viene detto «come le cagne di Laconia», non ha compreso la vera intenzione del suo scritto. In nessun momento egli ha voluto dire qualcosa di diverso da quanto ha sostenuto Parmenide; al contrario, egli si proponeva di portare «una sorta di aiuto» (*boêtheia*) alla tesi del maestro. Come precisa lo stesso Zenone, infatti, il suo scritto si oppone a coloro che, per ridicolizzare Parmenide, cercano di mostrare l'assurdità della tesi secondo la quale «il tutto è uno», nonché delle conseguenze che da essa derivano.

Questo mio scritto si oppone a quanti sostengono l'esistenza dei molti, rendendo loro la pariglia e anche di più, perché vuole mostrare che la loro ipotesi, cioè che gli enti sono molti, se uno la sviluppa adeguatamente, soffre di conseguenze ancor più ridicole di quella che afferma che essi sono uno³.

Con ciò Zenone chiarisce, o meglio Platone gli fa chiarire, che il modo migliore per «aiutare» la tesi di Parmenide è di mostrare che la negazione di essa, cioè la tesi della molteplicità, produce conseguenze ancora più ridicole e porta a conseguenze impossibili.

Questo procedimento, cioè il dimostrare una tesi attraverso la deduzione dal suo opposto di conseguenze contraddittorie, è la dialettica, non solo secondo Platone, che nel seguito del dialogo la chiama esplicitamente con questo nome, ma anche secondo Aristotele,

il quale in un frammento di un dialogo perduto dal titolo *Sofista* (probabilmente un'imitazione dell'omonimo dialogo di Platone, che contrappone alla sofistica la vera dialettica) scrisse che Zenone fu «l'inventore» (*euretês*), o «l'iniziatore» (*arkhêgos*), della dialettica, come Empedocle lo fu della retorica⁴. Dunque la dialettica non è semplicemente il discorso che cerca di dimostrare una certa tesi, portando alcune prove a sostegno di essa, ma è l'arte (o la tecnica) di fare discorsi che rendono ragione di una tesi mostrando l'impossibilità della tesi ad essa opposta. L'arte dialettica suppone perciò un contrasto con qualcuno (per esempio, coloro che volevano ridicolizzare Parmenide) e consiste nel «rendere la pariglia e anche più», cioè nel ritorcere contro l'avversario le sue stesse affermazioni, mediante la deduzione dalla sua tesi di conseguenze impossibili perché contraddittorie.

Presentata così, la dialettica rivela un certo spirito polemico, che a Platone non piace. Nel passo che segue, egli fa rinnegare allo stesso Zenone lo spirito polemico che poteva annidarsi nella sua dialettica, attribuendolo a un'intemperanza giovanile. Ma al tempo stesso conferma che si tratta di un procedimento con il quale si confuta la tesi opposta alla propria. Sin dalle sue origini, dunque, la dialettica si prospetta come l'arte di argomentare contro qualcuno, ricavando delle conseguenze contraddittorie dalla tesi che egli stesso sostiene, non semplicemente per prevalere nella discussione, ma per stabilire la verità.

Per un siffatto spirito polemico (*philonikia*, letteralmente: desiderio di vincere) questo fu scritto da me quando ero ancora giovane e, una volta scritto, qualcuno me lo rubò, cosicché non mi fu possibile decidere se darlo alla luce [cioè metterlo in circolazione] o no. In questo dunque ti sbagli, Socrate, perché ritieni che esso sia stato scritto non dallo spirito polemico di un giovane, ma dall'ambizione (*philotimia*, letteralmente: desiderio di onore) di un vecchio. Per il resto, come ho detto, non hai presentato la cosa male⁵.

2. Gorgia: il potere invisibile delle parole

La nuova tecnica, inventata da Zenone, si rivelò pericolosa, perché poteva essere usata anche contro la tesi dell'unicità dell'essere, sostenuta dal suo maestro Parmenide e da lui stesso. Ciò avvenne ad opera di Gorgia, il grande sofista siciliano che insegnò retorica ad Atene al tempo di Socrate. Pare infatti che nell'opera intitolata *Sul non essere* – di cui ci restano alcuni frammenti conservati dall'autore di un trattato attribuito ad Aristotele, nonché da Sesto Empirico – Gorgia confutasse ad una ad una tutte le tesi di Parmenide per mezzo di argomenti dialettici molto simili, nella struttura, a quelli inventati da Zenone.

Alla prima tesi di Parmenide, in base alla quale solo l'essere è, Gorgia avrebbe opposto la propria tesi, secondo la quale nulla esiste, ovvero l'essere non è, e l'avrebbe dimostrata nel modo seguente.

Se il non essere è non essere [cioè non esiste, come sostiene Parmenide], allora il non ente non sarà nulla di meno dell'ente, perché il non ente è non ente e l'ente è ente, sicché il fatto che le cose siano non sarà nulla di più del fatto che esse non siano. Se dunque il non essere è, allora l'essere, che è l'opposto, non è.

Prescindiamo momentaneamente dal contenuto di questo discorso ed esaminiamone invece la forma. Esso deduce dalla tesi di Parmenide – solo l'essere è e quindi il non essere non è – la conseguenza che il non essere, per il fatto di essere identico a se stesso, esattamente come l'essere, non ha nulla di meno dell'essere. In altre parole, non c'è nessuna ragione per dire che le cose sono, più di quanta ve ne sia per dire che esse non sono: da ciò deriva la conclusione che nulla è. La tesi di Parmenide dunque distrugge se stessa, giacché Parmenide si contraddice.

Alla seconda tesi dell'Eleate, secondo cui solo l'essere può essere pensato, Gorgia oppone la propria tesi secondo cui l'essere, se anche fosse, non potrebbe essere pensato, e la dimostra così.

Le cose pensate [secondo Parmenide] devono essere, e il non ente, se non è, non deve poter essere pensato. Ma, se è così, nessuno dirà più nulla di falso, neppure se dirà che dei carri gareggiano sul mare, poiché tutte queste cose saranno. Infatti le cose viste e le cose udite sono per questa ragione, cioè perché ciascuna di esse è pensata. Se invece non sono per questa ragione, ma le cose viste per nulla di più sono, allora allo stesso modo le cose viste non sono per nulla di più di quelle pensate; infatti, come in quel caso molti potrebbero vederle, così in questo caso molti potremmo pensarle. Dunque il «di più» è di questo tipo. Ma allora non è chiaro quali siano le cose vere; sicché, se le cose stanno così, le cose sono per noi inconoscibili⁷.

Se solo l'essere può essere pensato – argomenta Gorgia –, allora tutto ciò che può essere pensato è, cioè sono anche i carri che gareggiano sul mare. Se infatti le cose sono perché possono essere pensate, allora non solo le cose che sono viste da molti devono essere,

ma anche quelle che sono pensate da molti. Ma in tal modo non c'è più nessuna differenza tra vero e falso, e noi non riusciamo più a sapere che cosa è vero, dunque non riusciamo più a conoscere nulla: ciò equivale a dire che l'essere non può essere pensato. Siamo di fronte ad un argomento analogo, dal punto di vista della forma, al precedente: dalla tesi di Parmenide si deduce la sua stessa negazione.

Infine alla terza tesi di Parmenide, secondo cui solo l'essere può essere detto, Gorgia oppone la propria tesi, secondo la quale l'essere, se anche fosse e potesse essere pensato, non potrebbe essere detto, cioè comunicato ad altri.

Se anche le cose fossero conoscibili, come potrebbe qualcuno manifestarle ad un altro? Ciò che uno ha visto, come potrebbe dirlo con una parola (*logos*)? E come potrebbe quello diventare chiaro a chi ha ascoltato senza avere visto? Come infatti la vista non conosce i suoni, così neppure l'udito ode i colori, ma i suoni, e chi parla dice, ma non dice colore né cosa [...], poiché non dice un colore, ma una parola (*logos*); sicché non è possibile pensare un colore, ma solo vederlo, né un suono, ma solo udirlo.

Insomma solo le parole possono essere dette, ma le cose non sono parole, quindi le cose non possono essere dette: i colori non possono essere detti, ma solo visti, e i suoni non possono essere detti, ma solo uditi. Anche in questo caso prescindiamo dalla valutazione del contenuto dell'argomento di Gorgia, che evidentemente nega, o ignora, il carattere semantico delle parole, e consideriamone la forma: si tratta, ancora una volta, di un argomento dialettico, che deduce dalla tesi di Parmenide la sua stessa negazione.

La dialettica di Gorgia è una dialettica puramente distruttiva, che non dimostra nulla o, meglio, che dimostra l'impossibilità di conoscere e di dire alcunché di vero. Malgrado ciò, Gorgia non rinuncia certo a parlare, né ad argomentare o a diffondere le sue tesi paradossali. Avendo dimostrato che l'essere non può essere né pensato né detto, egli ritiene di avere dimostrato che la parola non esprime la conoscenza dell'essere e non dice l'essere, ma in un certo senso si sostituisce ad esso, ne prende il posto, e dunque diventa l'unica vera realtà. Ciò risulta evidente da altre sue opere, specialmente dall'*Encomio di Elena*. In questo discorso, che per fortuna è pervenuto sino a noi, Gorgia dimostra che Elena non può essere condannata per il fatto di essere fuggita dalla casa del marito seguendo Paride a Troia, e di avere in tal modo provocato la più lunga e sanguinosa guerra che i Greci abbiano mai conosciuto. Elena infatti – così argomenta Gorgia – si comportò così o per decisione degli dèi, o perché rapita con la forza, o perché indotta con la parola, o perché presa d'amore. In nessuno di questi casi essa può essere considerata colpevole, perché non si può resistere né agli dèi, né alla forza, né alla parola, né all'amore.

La parte più interessante di questo discorso è quella in cui Gorgia

spiega perché non si può resistere alla parola (*logos*).

Se poi fu il *logos* colui che la persuase e che illuse la sua anima, neppure in questo caso è difficile scusarla ed assolverla dalla colpa, in questo modo: il *logos* è un grande dominatore (*dunastês megas*), che con un corpo piccolissimo e sommamente invisibile compie imprese divinissime; è capace infatti sia di porre fine alla paura, sia di eliminare il dolore, sia di suscitare la gioia, sia di accrescere la pietà⁹.

Il *logos*, dunque, è il grande dominatore a cui nulla può resistere. Il termine greco *dunastês*, che traduciamo con «dominatore», deriva dal verbo *dunamai*, «potere», da cui deriva anche *dunamis*, «potenza»: con esso si indica colui che può, colui che è potente. Grazie a questa potenza, il *logos* non comunica conoscenze, ma suscita sentimenti, cioè produce realtà, crea, prende il posto dell'essere. Il *logos* che domina non è quello della dialettica, ma quello della retorica, cioè dell'arte della persuasione attraverso la mozione degli affetti.

Nel dialogo a lui dedicato, Platone fa dire a Gorgia, come prova della potenza della sua arte retorica:

M'è capitato spesso di andare con mio fratello o con altri medici da qualche ammalato che non voleva bere la medicina, o farsi tagliare o cauterizzare dal medico; e mentre questi non riusciva a persuaderlo, ci riuscii io, con nessun'altra arte che con la retorica¹⁰.

La retorica, cioè l'arte di persuadere con la parola, può più di tutte le altre arti, persino della medicina. Sempre Platone fa raccontare ad un personaggio del suo *Filebo*:

Udivo spesso dire da Gorgia che l'arte del persuadere molto si distingue da tutte le altre arti, poiché essa sa rendere tutti schiavi (*doula*) sotto di sé con il loro consenso, non per forza¹¹.

Il termine «schiavi» o «servi», detto di coloro che vengono persuasi dalla retorica, è il corrispettivo di «dominatore» o «padrone», detto del *logos*.

3. Protagora: tutte le opinioni sono vere

Oltre a Gorgia, Atene conobbe molti altri retori, il più famoso dei quali fu Protagora, vissuto anch'egli al tempo di Socrate. Protagora per un verso assomigliava a Gorgia, perché praticava la stessa arte, cioè era in grado di fare lunghi discorsi persuasivi di fronte a un uditorio che si lasciava consensualmente asservire, ma per un altro se ne distingueva, perché amava cimentarsi in discussioni con almeno un altro contendente. Durante questi dibattiti, ciascuno degli interlocutori reagiva alle argomentazioni dell'altro, alla presenza di un pubblico che in qualche modo fungeva da arbitro. In uno dei suoi dialoghi giovanili, Platone racconta che un giorno Socrate si recò in casa di un amico per conoscere Protagora e lo trovò circondato da una schiera di discepoli, che lo seguivano in tutti i suoi movimenti. Alla domanda di Socrate su quale fosse l'arte che egli insegnava, Protagora rispose che si trattava della politica; alla domanda di Socrate se la politica fosse insegnabile, Protagora rispose con un lungo discorso, nel quale dimostrò che la politica è insegnabile e che pertanto tutti possono apprenderla. Dopo avere attentamente ascoltato Protagora, Socrate mostrò il suo disappunto.

Se qualcuno discorresse di questi stessi argomenti con qualcuno degli oratori che parlano in pubblico, forse potrebbe udire discorsi come questo o da un Pericle [il *leader*, come è noto, della democrazia ateniese] o da qualche altro abile oratore; se invece l'interrogassimo su qualche altro punto particolare, costoro, come libri, non saprebbero né rispondere né a loro volta porre domande, ma, interrogati su qualche passo, anche piccolo, da loro pronunciato, come bronzi percossi risuonerebbero a lungo e vibrerebbero finché venissero toccati; così i retori, a chieder loro una pur piccola spiegazione, fanno un interminabile discorso. Protagora, invece, è capace di pronunciar discorsi lunghi e belli, come di fatto ha provato, ma è capace anche, se interrogato, di rispondere brevemente, e, se lui stesso pone la domanda, di attendere la risposta e di ascoltarla, la qual cosa è di pochi¹².

Prendendo spunto dalle affermazioni di Protagora sull'insegnabilità della politica, dunque, Socrate si dichiara insoddisfatto dei discorsi lunghi che fanno i retori, perché essi assomigliano ai libri, che non sanno rispondere a chi pone loro una domanda, e dichiara di preferire la discussione fatta di domande e risposte, perché più adatta a rendere ragione di ciò che viene affermato. In queste parole emerge non solo la diffidenza dell'aristocratico (Platone) nei confronti dei comizi democratici, ma anche la difesa dell'antica cultura orale nei confronti della nuova cultura scritta, che andava affermandosi da un secolo anche ad Atene¹³.

Ma vi è un altro punto che merita di essere messo in evidenza: Platone, per bocca di Socrate, riconosce a Protagora il merito di avere praticato anche discorsi brevi, cioè dialoghi fatti di domande e di risposte. Nel seguito, infatti, Socrate chiede a Protagora di usare il

discorso breve, perché è il solo che rende possibile la discussione, il *dialegesthai*, da cui deriva il nome di «dialettica».

Qualora tu voglia discutere (*dialegesthai*) sì che io possa tenerti dietro, allora discuterò (*dialexomai*) con te. Certo, Protagora, perché tu sei capace, a quel che si dice, e come tu stesso confermi, di sostenere un colloquio sia con un lungo discorso (*makrologia*), sia con un discorso breve (*brakhulogia*), poiché tu sei sapiente, mentre a me è impossibile fare lunghi discorsi, nonostante desideri esserne capace. E dunque, per rendere possibile il colloquio, poiché sei ugualmente capace nei due generi di discorso, bisognerebbe che tu mi venissi incontro¹⁴.

Ma c'è una ragione per cui Socrate, con la consueta ironia, che gli fa lodare la sapienza di Protagora e dichiarare la propria ignoranza, preferisce il discorso breve. Platone fa esporre questa ragione al personaggio di Alcibiade, il discepolo che amava Socrate.

Il nostro Socrate confessa di non essere capace di fare lunghi discorsi e si ritira di fronte a Protagora; quanto invece alla capacità di dialogare (*dialegesthai*) e di sapere sia rendere che ricevere ragione (*logon te dounai kai dexasthai*), mi stupirei se cedesse le armi ad alcuno. Se anche Protagora, dunque, confessa di essere meno abile di Socrate nel dialogo (*dialekthênai*), a Socrate basta. Ma se pretende il contrario, discuta (*dialegesthō*) a domande e risposte, senza distendere su ogni domanda un lungo discorso, eludendo gli argomenti e non volendo darne ragione (*didonai logon*), tirando anzi in lungo, finché la maggioranza degli ascoltatori si dimentica su cosa verteva la discussione; sì, perché Socrate, invece, me ne rendo garante io, non se ne dimentica affatto, sebbene scherzi e dica di essere smemorato¹⁵.

Il discorso breve serve dunque a chiedere e a rendere ragione di quel che si dice passo per passo, momento per momento, mentre il discorso lungo rischia di far dimenticare le ragioni. Questo è il motivo per cui Socrate preferisce il discorso breve, cioè la dialettica, al discorso lungo, cioè alla retorica, perché la dialettica permette di chiedere e rendere ragione di ogni affermazione.

Sembra tuttavia che anche Protagora abbia in qualche modo riconosciuto il valore della dialettica, come Platone ammette, e che lo abbia fatto prima ancora di Socrate, essendo più vecchio. Di lui infatti Diogene Laerzio, il biografo dei filosofi antichi, scrisse:

Fu il primo a dire che su ogni oggetto ci sono due ragionamenti contrapposti che applicò anche, per primo, al dialogo¹⁶.

In una discussione vertente su un determinato oggetto, i due interlocutori portano avanti tesi contrapposte, cercando di far cadere in errore il proprio avversario e mostrandogli l'impossibilità di ciò che sostiene. Altre testimonianze riferiscono infatti che per Protagora «di ogni cosa si può discutere con pari attendibilità da punti di vista opposti» o che «si può ad ogni argomento contrapporre un argomento»¹⁷. Il fatto inquietante è che, per Protagora, gli argomenti opposti si equivalgono, per cui non è possibile decidere quale dei due sia vero e quale sia falso, anzi bisogna dire che sono entrambi veri. Riferisce infatti Aristotele che, per Protagora, «su ciascuna cosa sono

vere nello stesso tempo tutte le proposizioni contraddittorie», e che Protagora faceva il seguente ragionamento: «Se tutte le opinioni e tutte le apparenze sono vere, segue necessariamente che ciascuna è insieme vera e falsa»¹⁸.

Questo probabilmente è il significato di un'altra affermazione attribuita da Platone a Protagora nell'*Eutidemo*, cioè che non è possibile la contraddizione¹⁹. Se, infatti, le proposizioni contraddittorie, cioè l'affermazione e la negazione della stessa tesi, sono entrambe vere, è come se tra esse non vi fosse contraddizione, quindi viene meno il potere dirimente della contraddizione, cioè la distinzione tra vero e falso.

La dottrina dell'equipollenza delle tesi contrarie si fonda sulla nota affermazione di Protagora:

Di tutte le cose è misura l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono²⁰,

interpretata sia da Platone che da Aristotele come una dottrina di tipo relativistico. A questo riguardo, il primo scrive:

«Non vuol dire con ciò che quali le singole cose appaiono a me, tali sono per me, e quali a te, tali per te, perché uomo sei tu come sono io? [...] Ma non avviene, alle volte, che soffiando lo stesso vento, uno di noi sente freddo, l'altro no? e uno appena appena e un altro molto?» – «Sicuro!» – «O allora, questo vento, come lo diremo in se stesso: freddo o non freddo? O dovremo credere a Protagora, che per chi ha freddo è freddo, e per chi no, no?» – «Parrebbe»²¹.

Sul relativismo di Protagora, interviene anche Aristotele.

Poiché si danno spesso tra gli uomini opinioni contrarie, e chi non la pensa come noi, reputiamo che si inganni; sicché per forza la stessa cosa insieme è e non è. Ammesso questo, si deve anche ammettere che tutte le opinioni sono vere. Per esempio chi mentisce e che dice il vero sostengono due opinioni opposte; ma se la realtà è così, tutti dicono il vero²².

Si potrebbe dire, paradossalmente, che con questa dottrina Protagora esprime il massimo possibile di democrazia, è il più democratico di tutti i filosofi, perché dà ragione a tutti. Ora, sia Platone che Aristotele videro subito le conseguenze disastrose di questa dottrina sia per la dialettica che per la stessa posizione di Protagora. A questo proposito, Platone afferma:

Sebbene io abbia sentito molte volte e da molti cotesto ragionamento, sempre ne provo meraviglia. Se ne serviva spesso Protagora e la sua scuola, ed anche altri più antichi; ma a me è parso sempre strano, e tale da distruggere non solo gli altri ragionamenti, ma anche se stesso²³.

E sull'insostenibilità del relativismo sul piano logico e gnoseologico, Aristotele aggiunge:

Se di ogni cosa si può o affermare o negare alcunché, saranno lo stesso una trireme, un

muro ed un uomo; come necessariamente deve ammettere chi fa suo il ragionamento di Protagora. Poiché se a qualcuno pare che un uomo non sia una trireme, è chiaro che, perciò, non è una trireme; ma allora anche lo è, dato che la proposizione contraria è vera²⁴.

Insomma, se si nega la possibilità della contraddizione, e quindi il suo valore falsificante, cade qualsiasi possibilità di confutare, perché la confutazione, scoperta da Zenone, consiste nel mostrare la falsità di una tesi proprio deducendone una contraddizione. In tal modo cade la stessa dialettica scoperta da Zenone. Protagora dunque, che rispetto a Gorgia sembrava avere ripristinato la possibilità della dialettica, applicando la contraddizione al discorso breve, cioè al dialogo, in realtà, a causa del suo relativismo, rischia di distruggerla. Per questo motivo, Aristotele non lo considererà un vero dialettico, ma un retore e un «eristico», cioè uno che discute soltanto per amore della discussione, della contesa (*eris*), non della verità. Nella *Retorica* infatti, criticando coloro che insegnavano a «render più forte l'argomento più debole», cioè presumibilmente i Sofisti, Aristotele dichiara:

In questo consiste il cosiddetto «render più forte l'argomento più debole». Perciò giustamente l'opinione pubblica era ostile al principio professato da Protagora; poiché è menzogna, e del vero non ha che l'apparenza; né in alcun'arte può valer qualcosa, se non nella retorica e nell'eristica²⁵.

Per mostrare i limiti di una posizione filosofica che rende possibile dire (o fare) tutto e il contrario di tutto, Aristotele istituisce nella *Metafisica* un celebre confronto tra filosofia, dialettica e sofistica, affermando che i dialettici e i Sofisti assumono lo stesso aspetto del filosofo, perché si occupano dello stesso oggetto, cioè di tutte le cose, alle quali è comune l'essere. Ciononostante, mentre i dialettici differiscono dai filosofi solo per il tipo di capacità che impiegano, che è la capacità di mettere alla prova (*peirastikê*), non la capacità di conoscere (*gnôristikê*), i Sofisti differiscono dai filosofi (e dai dialettici) per la «scelta di vita» (*tou biou prohairesis*), cioè per l'intenzione morale. La sofistica pretende infatti di essere filosofia, senza esserlo, cioè è solo un sapere apparente, o un inganno²⁶.

4. Socrate: rendimi ragione di ciò che dici

Colui che seppe unire la tecnica argomentativa inventata da Zenone con il «discorso breve», fatto di domande e risposte, praticato da Protagora, e quindi perfezionò la dialettica come arte del dialogo, fu certamente Socrate. Questi non scrisse nulla, ma il suo pensiero e la sua attività di insegnamento ci sono noti grazie ai cosiddetti «dialoghi socratici» o «discorsi socratici», vero e proprio genere letterario comprendente i dialoghi di Platone, i *Memorabili* di Senofonte, cioè gli scritti dei discepoli diretti di Socrate, nonché tutta una serie di altri dialoghi, andati per lo più perduti, scritti da discepoli e imitatori, in cui si rappresentavano discussioni simili a quelle sostenute da Socrate. Questo genere fu praticato anche in seguito da grandi filosofi, quali Aristotele, Cicerone e sant'Agostino nell'antichità, Galilei e Berkeley in età moderna, e numerosi altri.

I documenti più completi e attendibili sulla dialettica di Socrate sono i «dialoghi socratici» di Platone, cioè i dialoghi che Platone compose per primi, nei quali il maestro compare come l'incontrastato protagonista. Questi dialoghi giovanili si concludono per lo più in modo aporetico, vale a dire senza la proposta di una dottrina determinata. Di essi fa parte anche l'*Apologia*, che non è propriamente un dialogo, ma la narrazione del discorso che Socrate tenne a propria difesa nel processo a cui fu sottoposto e che si concluse con la sua condanna a morte. Platone ha probabilmente scritto quest'opera poco dopo la morte di Socrate (399 a.C.): visto che questo scritto poteva essa essere controllato da coloro che assistettero al processo – e quindi avevano ascoltato il discorso effettivamente tenuto da Socrate – abbiamo ragione di ritenere che Platone abbia cercato di mantenersi il più possibile fedele al maestro.

Nell'*Apologia* Socrate descrive l'attività a cui ha dedicato la maggior parte della sua vita come una ricerca volta a stabilire se vi fosse qualcuno più sapiente di lui. Il suo scopo era quello di verificare l'affermazione dell'oracolo di Delfi, secondo la quale egli sarebbe stato il più sapiente fra tutti gli uomini.

Finalmente, sebbene assai contro voglia. Mi misi a farne ricerca in questo modo. Andai da uno di quelli che hanno fama di essere sapienti; pensando che solo così avrei potuto smentire l'oracolo e rispondere al vaticinio: «Ecco, questo qui è più sapiente di me, e tu dicevi che ero io». Mentre dunque io stavo esaminando (*diaskopôn*) costui – il nome non c'è bisogno che ve lo dica, o Ateniesi; vi basti che era uno dei nostri uomini politici questo tale con cui, esaminandolo (*skopôn*) e discutendoci insieme (*dialegomenos*), feci l'esperienza che sono per dirvi; ebbene, questo brav'uomo mi parve, sì, che avesse l'aria, agli occhi di altri molti e particolarmente di sé medesimo, di essere sapiente, ma in realtà non fosse; e allora mi provai a farglielo capire, che credeva di essere sapiente, ma non era²⁷.

Socrate presenta la sua attività come un «esame» condotto

attraverso una discussione. Il termine «esame» è reso qui col verbo *skopeô* e i suoi composti, da cui deriva *skepsis*, «scepsi»; altrove col verbo *exetazô*, «indagare», da cui deriva *exetasis*, «indagine», o col verbo *peiraô*, «mettere alla prova», da cui deriva *peira*, «prova» nel senso di esame (da cui il latino *experimentum*), o col verbo *elenkhô*, «confuto», da cui deriva *elenkhos*, «confutazione». Tutti questi termini alludono alla stessa operazione, cioè all'esame inteso a verificare che cosa qualcuno effettivamente sa. Tale verifica doveva avvenire attraverso una domanda principale, concernente il sapere dell'interlocutore, e una serie di ulteriori domande particolari, intese a ottenere da lui altrettante dichiarazioni, che servivano a Socrate per trarre la conclusione che il suo avversario non sa in realtà ciò che pretende di sapere.

La domanda principale, in genere, è la richiesta della definizione di ciò che l'interlocutore pretende di sapere, del tipo «che cos'è questo?» o «che cosa intendi dire con questo?». L'oggetto su cui essa verte non è mai una realtà del tipo di cui si erano occupati i filosofi precedenti, quelli che Aristotele chiamerà «fisici», quale il principio di tutto, o la natura, o la causa, ma è in genere una «virtù» (*aretê*), cioè una forma di eccellenza, di perfezione, quale la sapienza, il coraggio, l'amicizia, la giustizia. A Socrate infatti non interessano i fenomeni naturali, ma i problemi che riguardano l'uomo e che noi chiameremmo «moralì». Ecco allora la domanda: «che cos'è la sapienza?» (*Carmide*), «che cos'è il coraggio?» (*Lachete*), «che cos'è l'amicizia?» (*Liside*), «che cos'è la giustizia?» (I libro della *Repubblica*). In genere tale domanda viene posta da Socrate a qualcuno che ha fama di sapere l'oggetto in questione: per esempio, egli chiede «che cos'è la sapienza?» a Carmide, che aveva fama di essere un giovane molto sapiente; o «che cos'è il coraggio?», cioè il valore guerriero, a Lachete, che era un generale e quindi doveva intendersi di coraggio in guerra.

Alla domanda di Socrate l'interlocutore, che di solito dà il nome al dialogo, risponde con una definizione, come si addice a chi ritiene di sapere, ma Socrate non si accontenta e «chiede ragione», ovvero pretende che l'interlocutore gli «renda ragione» (*logon didonai*) della definizione che ha fornito. A questo punto, la ricerca di Socrate – o il suo esame – non si arresta, ma procede domandando insistentemente: «perché dici questo?». In altre parole, Socrate sottopone il suo interlocutore ad una batteria di ulteriori domande, con le quali si accerta se le risposte ricevute siano in armonia con altre opinioni, o credenze, o certezze, che l'interlocutore professa, e che in genere sono condivise dal pubblico che assiste alla discussione.

Ma vediamo un esempio di esame condotto da Socrate, nel quale si manifesti con la massima chiarezza possibile il suo metodo, cioè la dialettica socratica. In uno dei suoi dialoghi giovanili, Platone mette

in scena la discussione avvenuta tra Socrate e un sacerdote, di nome Eutifrone. Durante questo incontro, Socrate gli chiede «che cos'è il santo?», cioè quando un'azione si può considerare santa, o pia, o insomma approvabile dal punto di vista religioso, toccando un argomento a proposito del quale un sacerdote dovrebbe massimamente essere competente.

Nell'introduzione al dialogo si narra che Socrate avrebbe incontrato Eutifrone recandosi al tribunale per leggere l'accusa che era stata presentata contro di lui da Anito, Meleto e Licone, e che Eutifrone stava uscendo dal medesimo tribunale dopo avere presentato a sua volta un'accusa di omicidio, e dunque di empietà, contro suo padre, perché questi aveva provocato la morte di un suo servo. La domanda principale che Socrate pone ad Eutifrone è la seguente:

Ora dimmi che cos'è quello che or ora affermavi di conoscere così sicuramente: che cosa è che chiami il pio e che cosa l'empio, sia riguardo all'omicidio sia riguardo ad altre azioni. Non è il santo, come tale, identico sempre a se stesso in tutte le azioni? E non è a sua volta il non santo il contrario di tutto ciò che è santo, ma identico sempre anche questo, come tale, a se stesso; cosicché viene ad avere – tutto ciò, dico, che è per essere non santo – una sua forma (*idea*) unica relativamente alla sua non santità?²⁸

La virtù su cui verte la domanda è la santità, o la pietà, cioè la virtù tipicamente religiosa, a cui si oppone l'empietà. La domanda, come si vede, considera tale virtù come qualcosa di unico e identico, presente in tutte le azioni che si considerano sante, e il suo opposto come qualcosa di ugualmente unico e identico, presente in tutte le azioni che si considerano non sante. Per questa ricerca di qualcosa di unico e identico, presente in molte cose diverse, Socrate sarà considerato, a partire da Aristotele, lo scopritore dell'«universale», cioè del concetto. A dire il vero, nel dialogo Socrate indica l'universale con il termine «*idea*», facendo riferimento ad una concezione che tuttavia non poteva appartenergli. La nozione dell'Idea come esistente in sé, separatamente dalle cose particolari, infatti non è direttamente attribuibile a Socrate, ma è di Platone, che – come spesso accade – fa esprimere al maestro concetti o tesi propri.

La prima risposta data da Eutifrone alla domanda di Socrate non è una vera e propria definizione, ma è solo l'indicazione di una singola azione santa.

Dico che il santo è quello che faccio ora io: se uno commette ingiustizia rendendosi colpevole o di omicidio o di sacrilegio o di altro reato simile, trascinarlo in giudizio, sia pure costui tuo padre o tua madre o chiunque altro; non trascinarlo in giudizio non è santo.

A questo punto, Socrate ha buon gioco nel rilevare che la risposta non è pertinente.

Io ti domandavo che cosa è il santo, e tu mi hai detto solamente che è santo ciò che stai facendo ora, accusando d'omicidio tuo padre [...]. Ebbene, ti ricordi che non di questo io ti

pregavo, di indicarmi una o due delle molte azioni che diciamo sante; bensì di farmi capire che cosa è in se stessa quella tale idea (*eidōs*) del santo per cui tutte le azioni sono sante. Dicevi, mi pare, che per un'idea unica le azioni non sante non sono sante, e le sante sono sante; [...] E allora insegnami bene questa idea in sé quale è; affinché io, avendola sempre davanti agli occhi e servendomene come di un modello (*paradeigma*), quell'azione che le assomigli, di quanto tu o altri possiate compiere, questa io dica che è santa; quella che non le assomigli, dica che non è²⁹.

La «santità» di cui Socrate chiede la definizione non è solo un'idea unica, cioè una caratteristica sempre identica presente in cose molteplici e diverse, ma è anche la causa per cui le azioni sante sono sante. Solo guardando alla santità in sé, si è in grado di conoscere quali cose sono sante, cioè quelle che le assomigliano, e quali sono non sante, cioè quelle che non le assomigliano. In queste parole ci sono già tutte le premesse della dottrina platonica delle Idee, sviluppata nei dialoghi della maturità (*Fedone*, *Repubblica*, *Simposio*, e altri). Ma non è di questo che ora vogliamo occuparci, bensì del metodo con cui Socrate procede.

Alla riproposizione della domanda principale nella sua universalità Eutifrone dà finalmente una risposta ugualmente universale.

Se vuoi così, o Socrate, sta bene, ti risponderò così [...]. Ecco qua dunque: ciò che è caro agli dèi è santo, ciò che non è caro non è santo.

A questo punto Socrate si dichiara soddisfatto dell'universalità della risposta, ma dubita della sua verità e invita Eutifrone a fornirgli delle spiegazioni di quanto ha detto. Al fine di «ricevere ragione» (*logon lambanein*), Socrate mette sotto esame (*skepsis*) la risposta di Eutifrone: «O via, esaminiamo quello che stiamo dicendo» (*episkepsômetha ti legomen*). Tale esame consiste nel porre ad Eutifrone altre domande, che non sono più la domanda principale, intesa a ricevere la definizione, bensì domande, per così dire, secondarie, intese ad ottenere da Eutifrone una serie di ammissioni, per vedere se la risposta da lui data alla domanda principale sia compatibile o meno con tali ammissioni.

In precedenza, nel proemio del dialogo, era stato ricordato che gli dèi sono molti, come vuole la religione greca, e che essi sono spesso in lite fra di loro, come risulta, ad esempio, dai poemi omerici, vero e proprio testo di riferimento della religione olimpica, che Eutifrone, in quanto sacerdote, doveva conoscere bene. Perciò Socrate chiede (prima domanda secondaria):

E che gli dèi sono in lite fra loro, e che ci sono fra loro dissensi e inimicizie degli uni contro gli altri, non è stato detto anche questo, o Eutifrone?

A questa domanda Eutifrone non può che rispondere di sì, per le ragioni appena dette. Tutti avevano in mente, infatti, che nell'*Iliade* alcuni dèi parteggiavano per i Greci, altri per i Troiani. Allora Socrate

incalza (seconda domanda secondaria):

E dimmi, brav'uomo, su quali cose può essere il dissenso quando produce inimicizie e collere?

Il dissenso tra gli uomini non può vertere su questioni quali il numero di alcuni oggetti, o la loro grandezza, come Eutifrone è costretto ad ammettere, ma deve riguardare la qualità delle azioni. Infatti Socrate chiede (terza domanda secondaria):

Considera se non siano il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo. Non sono questi i punti per i quali, quando ci sia dissenso e quando non si possa venire ad un giudizio soddisfacente, accade talora che diventino nemici gli uni degli altri, e io e tu e tutti gli uomini in generale?

Eutifrone è costretto ad ammettere che spesso gli uomini sono in dissenso tra loro su questioni come quelle citate, oggi diremmo sui valori. E Socrate insiste (quarta domanda secondaria):

Orbene, Eutifrone, gli dèi, se è vero che hanno tra loro qualche dissenso, non l'avranno appunto su questioni di questo genere?

Anche su questo punto Eutifrone è costretto a consentire: come gli uomini, così anche gli dèi dissentono veramente solo su questioni di valore. Ma Socrate continua (quinta domanda secondaria):

E dunque, mio bravo Eutifrone, secondo il tuo ragionamento (*kata ton son logon*), chi degli dèi giudica giusta una cosa e chi un'altra, e chi bella e chi brutta, e chi buona e chi cattiva: ché di certo non avrebbero liti fra loro se non dissentissero su questi giudizi. Non è così?

Eutifrone di nuovo consente, costretto dal suo stesso «ragionamento» (*logos*), cioè da un'esigenza di coerenza logica. E Socrate (sesta domanda secondaria):

Dimmi ora, quelle azioni che ognuno degli dèi reputi belle e buone e giuste, codeste azioni non le amano essi anche, e le contrarie le odiano?

Eutifrone consente, sempre per essere coerente. Al che Socrate ribatte (settima e ultima domanda secondaria):

Ma le medesime cose, lo dici tu, alcuni reputano giuste, altri ingiuste; e appunto perché disputano intorno a questo, sono in lite e in guerra fra loro. Non è così?

Eutifrone consente. A questo punto Socrate trae la conclusione che scaturisce coerentemente dalle ammissioni fatte da Eutifrone, e che questi non poteva non fare, perché corrispondevano al modo di pensare comune oppure obbedivano ad esigenze di coerenza logica.

E dunque, è evidente, le stesse cose gli dèi odiano e amano; che è quanto dire odiose agli dèi e care agli dèi saranno le stesse cose [...]. E cioè le stesse cose saranno sante e non sante, o Eutifrone, secondo il tuo ragionamento (*toutôi tôi logôi*)³⁰.

Come si può vedere, tale conclusione è non solo contraddittoria in se stessa, perché ammette che le stesse cose siano sante e anche non sante, ma è anche in contraddizione con quanto Eutifrone aveva ammesso all'inizio, cioè che il non santo è il contrario del santo, e che le azioni sante sono tali in virtù del santo, mentre quelle non sante sono tali in virtù del non santo. Dunque Socrate ha dedotto dalle ammissioni di Eutifrone una contraddizione.

Da che cosa è stata dedotta questa contraddizione? Da un lato, dalla risposta data da Eutifrone alla domanda principale, ossia «santo è ciò che è caro agli dèi»; dall'altro, dalle risposte date dallo stesso Eutifrone alle domande secondarie. Poiché per Socrate, come per Zenone, ma non per Protagora, la contraddizione è segno di falsità, cioè caratterizza un discorso che descrive, o pretende di descrivere, una situazione «impossibile», essa è il segno che nel modo di pensare di Eutifrone c'è qualcosa che non funziona, qualcosa di falso. Ma non saranno false le risposte che egli ha dato alle domande secondarie, su cui si è trovato d'accordo con Socrate: dunque deve essere falsa la risposta che Eutifrone ha dato alla domanda principale. Infatti Eutifrone reagisce alla conclusione tratta da Socrate con un'espressione di preoccupazione: *kinduneuei*, «c'è pericolo che sia così», «rischia di essere così». La contraddizione è un pericolo da evitare, proprio perché segno di falsità. Ciò non manca di essere rilevato da Socrate, il quale afferma:

Ma allora tu non rispondi, ammirevole amico, a quello che t'ho domandato.

La prima risposta data da Eutifrone alla domanda principale di Socrate, «che cos'è il santo?», non è soddisfacente e va abbandonata; Eutifrone, infatti, lealmente lo riconosce e l'abbandona. Ma allora Socrate osserva che egli non dispone più di alcuna prova (*tekμήrion*) a sostegno della sua tesi, secondo la quale chi provoca la morte di un uomo, come aveva fatto suo padre, compie un'azione empia; dunque Eutifrone non è riuscito a «rendere ragione» di ciò che dice, a giustificare la propria posizione. Perciò Socrate gli propone:

Ebbene, o Eutifrone, vogliamo noi riesaminare (*episkopômen*) da capo se s'è detto bene, o vogliamo lasciar stare; e senz'altro dir bravo a noi stessi e a chi si sia, solo che uno ci venga a dire che la tal cosa è così, e ammettere che è così? O vogliamo esaminare se realmente chi dice in questo modo dice qualche cosa e che cosa? (*skepton ti legei ho legôn*).

Eutifrone si dichiara disposto a «riesaminare» (*skepton*) la questione, cercando un'altra risposta alla domanda principale di Socrate³¹.

È inutile ripercorrere l'intero dialogo. Tutte le risposte che Eutifrone darà, saranno confutate da Socrate con lo stesso metodo, per cui alla fine il dialogo si concluderà senza una risposta soddisfacente alla

domanda «che cos'è il santo?». Questa è la conclusione aporetica che caratterizza tutti i dialoghi «socratici» di Platone. Ma allora a che cosa serve l'arte delle domande e delle risposte, se non si giunge ad una definizione stabile e definitiva? Come si fa notare nell'*Apologia*, Socrate un qualche guadagno con la sua dialettica lo raggiunge: è vero che non riesce a sapere che cos'è il santo, o il buono, o il giusto, ma almeno riesce a scoprire che quanti credono di saperlo, in realtà non lo sanno, ed anzi sanno qualcosa di meno dello stesso Socrate, il quale almeno sa di non sapere³². Nel «sapere di non sapere» si compendia infatti la filosofia di Socrate, povera quindi di contenuto, ma ricchissima di valore logico. Grazie alla dialettica, egli è in grado di confutare le opinioni che si presumono vere, mentre sono false, e dunque è in grado di smascherare gli errori.

5. Platone: la dialettica e le Idee

La dialettica socratica viene ulteriormente perfezionata da Platone, che la rende capace non solo di confutare l'errore, ma anche di stabilire la verità. Più precisamente, Platone fa della dialettica una vera e propria scienza, la scienza per eccellenza, cioè la stessa filosofia. Per comprendere come ciò avvenga, è necessario rifarsi ad almeno tre dialoghi, tutti appartenenti al periodo della maturità di Platone, e quindi esprimenti il suo pensiero personale, ancorché messo in bocca – almeno nei primi due – al personaggio di Socrate: il *Fedone*, la *Repubblica* e il *Parmenide*.

Il *Fedone* contiene, come è noto, la narrazione della discussione tenuta da Socrate con i suoi discepoli nel carcere di Atene, dopo la condanna a morte, in attesa dell'esecuzione. In questo dialogo Socrate, oltre a sostenere con vari argomenti l'immortalità dell'anima, allo scopo di consolare i discepoli per la sua morte imminente, ripercorre l'intera sua vita, raccontando che per un certo tempo si dedicò all'indagine sulla natura, come i primi filosofi, ma ne rimase insoddisfatto. Per Socrate, questo tipo di ricerca, anche nella sua espressione più alta, da lui identificata col pensiero di Anassagora, non riusciva a mostrare qual è il bene, cioè il fine di tutto. Oggi diremmo che tale filosofia non riusciva a dare un senso alla vita umana.

Parlando del fine, cioè di tal genere di causa – quella che poi Aristotele chiamerà «causa finale» – Socrate esclama:

Or io, dunque, per apprendere una causa di tal genere, in che modo ella è, ben volentieri mi sarei fatto discepolo di chicchessia. Ma siccome ne rimasi privo, e non fui capace né di trovarla da me né di apprenderla da altri, vuoi tu, o Cebete, che io mi provi ora a spiegarti come mi son dato da fare in una seconda navigazione (*deuteron ploun*)?³³

La metafora della «seconda navigazione» indica la svolta nel pensiero di Socrate, che non è solo passaggio dall'indagine sulla natura all'indagine sull'uomo, ma è anche e soprattutto passaggio da una considerazione della realtà condotta attraverso i sensi ad una considerazione della realtà condotta attraverso i concetti, cioè gli universali, gli intelligibili. Socrate infatti aggiunge:

E così pensai anch'io, e temetti mi s'accecasse del tutto l'anima a voler guardare direttamente le cose con gli occhi e a cercare di coglierle con ciascuno dei sensi. E mi parve che mi bisognasse rifugiarmi nei concetti (*eis tous logous kataphugonta*) e cercare in essi la verità delle cose esistenti.

A questo punto, Platone fa descrivere a Socrate che cosa significa «rifugiarsi nei concetti» ed in tale descrizione ritroviamo il procedimento già incontrato nell'*Eutifrone*, cioè il metodo delle

domande e delle risposte. Dice infatti Socrate:

Io mi misi dunque per questa via; e, assumendo (*hupothemenos*) caso per caso come vero quel concetto (*logon*) che io giudicassi più sicuro e più saldo, le cose che a codesto concetto mi parevano accordarsi, queste ritenevo come vere, sia rispetto alla causa, sia rispetto a tutte le altre questioni; quelle che no, ritenevo come non vere.

Come si ricorderà, Socrate chiedeva al sacerdote Eutifrone una definizione della santità, cioè del criterio in base al quale stabilire se un'azione è santa o non santa. Nel passo appena citato, Platone riprende il discorso fatto in quel dialogo, vale a dire la necessità di un concetto universale come spiegazione, o causa, del possesso, da parte delle cose particolari (le azioni), di una certa caratteristica identica in tutte (la santità). Solo che, essendo ormai in una fase più matura, egli descrive tali concetti nei termini della sua dottrina delle Idee, cioè «qualcosa di bello in sé e per sé (*ti kalon auto kath'hauto*) e di buono e di grande e tutte le altre cose di questo tipo», e spiega che le cose belle, esistenti nel mondo sensibile, sono belle perché partecipano del bello in sé e per sé.

Abbiamo visto che Socrate parla di «assumere», cioè di formulare un'ipotesi: in greco «assumere» si esprime col verbo *hupotithêmi*, da cui deriva *hypothesis*, «ipotesi». L'universale, il concetto, il *logos* dunque, almeno inizialmente viene assunto come ipotesi. Ma Socrate continua:

Tu ti terrai stretto all'appoggio sicuro di codesta ipotesi (*tês hupotheseôs*) e risponderai in questo modo [cioè che una cosa bella è bella perché partecipa del bello]. Che se poi qualcuno si ostini contro codesta ipotesi per sé sola, lo lascerai dire e non risponderai se prima tu non abbia esaminato le conseguenze che da quella risultano, e cioè se ti pare siano d'accordo fra loro o no; e, quando ti bisogni render ragione (*didonai logon*) di codesta ipotesi in sé, allora procederai allo stesso modo ponendo a sua volta un'altra ipotesi, quella che ti sembri via via la migliore fra quelle che sono più in alto (*anôthen*), fino a che tu non giunga a qualche cosa che sia sufficiente per sé medesimo (*ti hikanon*); e così non ti impiglierai nella confusione degli antilogici, i quali mettono in discussione contemporaneamente il punto di partenza e le sue conseguenze³⁴.

Qui si pone il problema di giustificare l'ipotesi, cioè di renderne ragione di fronte a un'eventuale contestazione. Le operazioni che Platone, per bocca di Socrate, suggerisce, sono due: 1) dedurre dall'ipotesi in questione le conseguenze che ne derivano, per vedere se esse sono concordanti o discordanti tra loro; 2) ricondurre l'ipotesi in questione ad un'ipotesi superiore, cioè più universale, dalla quale essa risulti giustificata perché ne costituisce un'applicazione particolare, e continuare questo procedimento finché non si giunga ad un principio che non abbia bisogno di ulteriori giustificazioni. La prima operazione è quella praticata dal Socrate storico, descritta nell'*Eutifrone*: se le conseguenze dedotte dall'ipotesi non concordano tra loro, l'ipotesi deve essere abbandonata, cioè deve ritenersi confutata, perché da essa discende una contraddizione. A questo destino va incontro la

definizione del santo, tentata da Eutifrone, come ciò che è caro agli dèi.

Ma se le conseguenze dedotte dall'ipotesi concordano tra loro, cioè se l'ipotesi non si lascia confutare, non per questo essa può ritenersi sufficientemente fondata, cioè vera. In altri termini, Platone ritiene che la semplice coerenza interna di un discorso non è ancora la prova della sua verità, ma esige una giustificazione ulteriore. Questa è costituita dalla seconda operazione, cioè dal ricondurre l'ipotesi in questione ad un'ipotesi superiore, o più universale. Ma anche questa seconda operazione di per sé non è sufficiente, perché l'ipotesi superiore potrebbe a sua volta avere bisogno di essere giustificata e quindi ricondotta ad una ancora più universale. È chiaro che il procedimento funziona solo se si giunge a qualcosa di «sufficiente», cioè di non ulteriormente bisognoso di giustificazione. Nel *Fedone* tale principio sufficiente non viene ancora indicato, né viene detto in quale modo si può mostrare che esso è, appunto, «sufficiente».

L'indicazione di un principio sufficiente, cioè «anipotetico», e la dimostrazione del suo carattere di fondamento assoluto si trovano nella *Repubblica*, dove però gli universali sono ormai considerati come Idee, cioè come l'unica realtà vera, immutabile, stabile, e quindi oggetto di scienza (*epistêmê*, da *epistamai*, «stare fermo»). Le Idee sono a loro volta ricondotte ad un principio supremo, causa della loro intelligibilità e addirittura del loro stesso essere, l'Idea del Bene. Sulla natura delle Idee e sui problemi che essa crea torneremo in seguito. Vediamo ora, invece, come esse vengono conosciute, secondo Platone. A questo riguardo, egli istituisce un paragone tra i gradi della conoscenza e i quattro segmenti in cui può essere divisa una linea, determinati in modo che lo stesso rapporto esistente fra i primi due esista anche fra il terzo e il quarto. Ai primi due segmenti corrispondono la conoscenza delle immagini delle cose sensibili (ombre, riflessi nell'acqua, immagini negli specchi) e la conoscenza delle stesse cose sensibili (animali, piante, oggetti artificiali), cioè due gradi di conoscenza riferiti a due generi di oggetti di cui i primi sono immagini dei secondi.

Agli altri due segmenti della linea corrispondono la conoscenza di oggetti intelligibili, raggiunta per mezzo delle loro immagini sensibili, e la conoscenza di oggetti intelligibili, ottenuta senza più bisogno di immagini. Il primo di questi due gradi di conoscenza è quello delle matematiche, per esempio della geometria, che si serve di figure sensibili (quadrato, diagonale) per conoscere il quadrato in sé o la diagonale in sé. A proposito di questo tipo di conoscenza Platone afferma che l'anima è costretta a cercare il suo oggetto «partendo da ipotesi (*ex hupotheseôn*) e procedendo non verso un principio, ma verso una conclusione», e spiega che i matematici

ammettono in via di ipotesi (*hupothemenoi*) il pari e il dispari, le figure, tre specie di angoli e altre cose analoghe a queste...; e, come se ne avessero piena coscienza, le riducono a ipotesi e pensano che non meriti più renderne conto (*logon... didonai*) né a se stessi né ad altri, come cose a ognuno evidenti. E partendo da queste, eccoli svolgere i restanti punti dell'argomentazione e finire in piena coerenza a quel risultato che si erano mossi a cercare³⁵.

Con queste parole Platone descrive per la prima volta nella storia il metodo ipotetico-deduttivo tipico delle matematiche e di tutti i sistemi logici assiomatici: assunzione di ipotesi e deduzione delle conseguenze necessarie. Le conseguenze sono garantite dalle ipotesi, ma le ipotesi non sono garantite da nulla; di esse non si «rende conto» (*logon didonai*), cioè esse non vengono giustificate, ma vengono assunte come se fossero evidenti, anche quando non lo sono. Questo procedimento, secondo Platone, non garantisce la verità delle conclusioni, ma solo la loro coerenza con le premesse, perciò può essere chiamato solo *dianoia*, che significa ragionamento, pensiero discorsivo, non *nous*, cioè intelligenza, comprensione, vera conoscenza. Il ragionamento discorsivo, o pensiero dianoetico, è una forma di sapere intermedio tra l'opinione, cioè la conoscenza delle cose sensibili, e l'intelligenza, cioè la conoscenza delle Idee³⁶.

Il secondo tipo di conoscenza degli intelligibili, cioè il quarto della serie, non solo non si serve di immagini, bensì conduce la sua ricerca «con le sole idee (*autois eidesin*) e per mezzo loro». Anch'esso parte da ipotesi, ma va alla ricerca di un «principio non ipotetico» (*arkhê anupothetos*), cioè di un principio non semplicemente assunto, bensì effettivamente conosciuto come tale, cioè garantito nel suo carattere di fondamento inconcusso. Il secondo segmento dell'intelligibile è quello che il filosofo può attingere grazie al procedimento dialettico, nel modo seguente:

considerando le ipotesi non principi, ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di slancio per arrivare a ciò che è immune da ipotesi (*tou anupothetou*), al principio del tutto; e, dopo averlo raggiunto, ripiegare attenendosi rigorosamente alle conseguenze che ne derivano, e così discendere alla conclusione³⁷.

Questo tipo di conoscenza, in cui culmina l'intera serie, è detto da Platone anche «scienza dialettica» (*he tou dialegesthai epistêmê*) oltre che, come abbiamo visto, «intelligenza» (*nous*) o «intellezione» (*noêsis*), cioè comprensione, penetrazione (*intelligere* in latino significa *intus legere*, «leggere dentro»), conoscenza effettiva del suo oggetto³⁸. Tuttavia non è ancora chiaro come la dialettica – ossia l'unica vera scienza dotata di necessità – possa giungere dalle ipotesi al principio non ipotetico. Qualcuno, interpretando erroneamente l'intelligenza come intuizione, cioè come conoscenza immediata, o diretta, ha creduto che il quarto grado di conoscenza corrispondesse all'intuizione dei principi, a cui segue la deduzione delle conseguenze; ma all'intuizione mal si adatta il nome di dialettica, cioè di arte della

discussione³⁹. Qualcun altro, influenzato dall'immagine della dialettica come via all'in su, cui segue la deduzione delle conseguenze come via all'in giù, ha creduto di poter identificare i due processi descritti da Platone con l'analisi e la sintesi della matematica greca. Secondo questa prospettiva, la dialettica coinciderebbe con il momento dell'analisi⁴⁰. Ma questa interpretazione non tiene conto della netta contrapposizione stabilita da Platone tra dialettica e matematica.

Un breve chiarimento al modo di procedere della dialettica è portato da Platone sempre nella *Repubblica*, non tanto nel famoso mito della caverna, dove lo sguardo che il prigioniero finalmente liberato rivolge verso il sole sembra autorizzare l'interpretazione intuizionistica, quanto in un passo successivo, dove curiosamente Platone spiega che cosa la dialettica non è. Qui il personaggio di Socrate, portavoce del filosofo, torna sulla contrapposizione tra matematica e dialettica, affermando che i matematici «lasciano immobili le ipotesi di cui si servono, essendo incapaci di renderne ragione (*logon didonai*)», mentre «il metodo dialettico (*hê dialektikê methodos*) è il solo a procedere per questa via, eliminando le ipotesi (*tas hupotheseis anairousa*), verso il principio stesso, allo scopo di stabilizzarvisi (*hina bebaiôsêtai*)»⁴¹. Detto altrimenti, la dialettica parte da ipotesi, ma punta alla loro eliminazione; inoltre, il principio «immune da ipotesi», cioè «anipotetico», si distingue dalle ipotesi perché non si lascia distruggere, cioè rimane fermo, stabile, saldo, e pertanto consente quel sapere sicuro e incontrovertibile che è la scienza (*epistêmê*).

Ma la definizione del dialettico è data, sia pure per via di negazione, nel passo seguente:

considera il caso di chi non sa definire razionalmente l'Idea del Bene, isolandola da tutto il resto; di chi, come in battaglia, passando attraverso tutte le confutazioni (*dia pantôn elenkhôn dixiôn*) e sforzandosi di confutare non secondo opinione ma secondo realtà (*mê kata doxan alla kat'ousian... elenkhein*), non riesce tuttavia a superare tutti questi ostacoli con un discorso appropriato: non dirai che un simile individuo non conosce il bene in sé?⁴²

Da ciò risulta che il dialettico è colui che sa definire razionalmente l'Idea del Bene, cioè sa rendere ragione del principio anipotetico, «passando attraverso tutte le confutazioni» e confutando veramente, non semplicemente «secondo opinione». Che cosa deve essere confutato? Come abbiamo detto, le ipotesi di cui il dialettico si serve come punto di partenza, che poi deve eliminare. Ma la novità introdotta dall'ultimo passo, spesso trascurata dagli interpreti, è che si devono confutare «tutte» le ipotesi, cioè che si può considerare principio anipotetico solo quello che non si lascia confutare quando «tutte» le altre ipotesi sono state confutate. Si tratta, dunque, del procedimento per eliminazione, secondo il quale è vero solo ciò che resiste alla confutazione di tutte le alternative, e noi possiamo essere

certi della sua verità solo se abbiamo confutato tutte le altre possibilità.

Ciò che ancora rimane non chiaro è come si possa confutare non «secondo opinione», ma «secondo realtà». La confutazione, infatti, consiste nel dedurre una contraddizione a partire da premesse ammesse dall'interlocutore, o dal pubblico, o da tutti, cioè da opinioni. Platone sembra rendersi conto di questa dipendenza della confutazione dall'opinione, ma vuole superarla; perciò precisa che, per giungere al principio anipotetico, è necessario non solo confutare «tutte» le ipotesi, ma anche confutarle «secondo realtà», anche se non dice come questa seconda operazione possa essere fatta. D'altra parte non bisogna dimenticare che la *Repubblica* ha come tema non la dialettica, bensì la giustizia nella città e nel singolo uomo, cioè ha un tema che noi chiameremmo etico-politico, non logico. Quindi non è questo il dialogo in cui va cercata l'illustrazione più completa della dialettica.

Il dialogo più «dialettico» di Platone è invece, senza alcun dubbio, il *Parmenide*, sebbene sia anche il più difficile da interpretare e quindi il più controverso. Abbiamo già visto che, all'inizio del *Parmenide*, Platone presenta Zenone come inventore della dialettica, perché avrebbe difeso la tesi del suo maestro, deducendo conseguenze impossibili dall'ipotesi ad essa opposta. Nel seguito del dialogo il personaggio di Socrate, che forse non è più il portavoce di Platone, ma è il difensore della dottrina delle Idee nella sua prima formulazione, si sottrae alla conseguenza assurda che Zenone ricava dall'ipotesi che gli enti siano molti, cioè che essi siano al tempo stesso simili e dissimili. Socrate infatti ribatte che non c'è nulla di assurdo nel sostenere che gli enti possono essere simili in quanto partecipano dell'Idea della Somiglianza e dissimili in quanto partecipano dell'Idea della Dissomiglianza.

A questo punto Platone, per bocca di Parmenide, muove tutta una serie di osservazioni alla propria dottrina delle Idee, elaborata nel periodo della maturità. Di fronte allo scoraggiamento mostrato da Socrate a causa di tali critiche, Parmenide afferma che le Idee, ancorché criticabili, rimangono indispensabili come oggetti a cui «rivolgere il pensiero» e che, senza di esse, sarebbe completamente distrutta qualsiasi possibilità di discutere (*dunamis tou dialegesthai*). Un'efficace difesa delle Idee – continua Parmenide – richiede un «esercizio» (*gymnasia*) simile a quello praticato da Zenone, ma con due ulteriori integrazioni: che lo si applichi non alle cose sensibili, bensì appunto alle Idee, e che si deducano le conseguenze non solo dell'ipotesi che si vuole mettere alla prova, bensì anche dell'ipotesi ad essa opposta. Ad esempio, se Zenone dedusse le conseguenze dell'ipotesi che gli enti sono molti («se i molti sono»), bisogna dedurre

anche le conseguenze dell'ipotesi che gli enti non sono molti («se i molti non sono»).

Non v'è dubbio che l'«esercizio» in questione è la dialettica e che ora Platone, per bocca di Parmenide, ne propone una propria versione. Da una parte, egli recupera la tecnica del ragionamento per assurdo inventata da Zenone, applicandola però alle Idee, cioè a oggetti intelligibili; dall'altra, egli la integra con l'esplicitazione di una coppia di ipotesi, tra loro contraddittorie, dalle quali dedurre le conseguenze per vedere quali di esse sono accettabili e quali non lo sono.

Insomma, in una parola, per qualsiasi cosa della quale di volta in volta tu ipotizzi che è o che non è, o che risulta soggetta a qualsiasi altra condizione, occorre esaminare le conseguenze, sia in relazione a se stessa, sia in relazione a ciascuna altra singola determinazione [...]; le altre cose, a loro volta, vanno esaminate tanto in relazione a se stesse, quanto in relazione a qualunque altra determinazione che di volta in volta scegli, sia nel caso in cui ammetti per ipotesi che è, sia in quello nel quale ammetti che non è, se vorrai, esercitato alla perfezione, vedere con chiarezza il vero⁴³.

Sia Socrate che Zenone pregano Parmenide di dare loro una dimostrazione di questo «esercizio», chiamato poi anche «gioco laborioso» (*pragmateiôdês paidia*), che non va eseguito davanti ai «molti», cioè con chi non è filosofo,

perché – dice Zenone – i molti ignorano che, senza passare attraverso tutte le ipotesi (*aneu tês dia pantôn diexodou*), cioè senza questa indagine aperta, è impossibile per chi si imbatte nel vero averne intelligenza (*nous*)⁴⁴.

L'espressione «passare attraverso tutte le ipotesi» ricorda quella della *Repubblica* «passare attraverso tutte le confutazioni» e, a mio avviso, allude alla stessa operazione, perché la formulazione di due ipotesi tra loro contraddittorie abbraccia tutte le possibilità e quindi la deduzione delle conseguenze che ne derivano dà luogo alla confutazione di ogni possibile conseguenza, cioè a «tutte le confutazioni». Anche il termine usato nel *Parmenide* per indicare l'esito di tale operazione, cioè «intelligenza», è lo stesso usato nella *Repubblica* per indicare l'esito della dialettica.

Si dirà che l'esito del *Parmenide* non è chiaro, perché in esso Platone deduce tutte le possibili conseguenze dall'ipotesi che l'Uno è, o è uno, e dall'ipotesi che l'Uno non è, o non è uno, senza mostrare chiaramente quali siano accettabili e quali invece no. Perciò qualcuno ha interpretato questo dialogo come prima formulazione di una teologia negativa (i neoplatonici), o come espressione dell'incapacità dell'intelletto di uscire dalla contraddizione (Hegel), o infine come un semplice esercizio logico o addirittura come uno scherzo (Taylor). A mio giudizio è possibile rintracciare, tra le numerose conseguenze che Platone sviluppa dalle due suddette ipotesi, quelle che egli ritiene accettabili⁴⁵. Ma non è questo ciò che ora ci interessa, bensì la

concezione platonica della dialettica esposta nel *Parmenide*: in base ad essa, le Idee possono essere còlte solo «passando attraverso tutte le confutazioni», e cioè «deducendo le conseguenze di ipotesi fra loro contraddittorie». Per poter funzionare, la dialettica implica due principi logici che saranno formulati esplicitamente da Aristotele: il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso. Il primo, infatti, permette di considerare false le conseguenze che contengono una contraddizione, cioè permette di confutare, e il secondo permette di considerare vera l'ipotesi contraddittoria a quella confutata, cioè permette di dimostrare.

Ciò che Platone non chiarisce, né nel *Fedone*, né nella *Repubblica*, né nel *Parmenide*, è come si possa confutare «non secondo opinione, ma secondo realtà», cioè come si possa, nella dialettica, prescindere dall'opinione. Questo chiarimento è il compito che egli ha lasciato al suo discepolo, Aristotele.

6. Aristotele: la via verso i principi

Ciò che si propone questa trattazione è di trovare un metodo in base al quale potremo argomentare su ogni problema proposto, muovendo da premesse endossali (*ex endoxôn*), e anche potremo, nel sostenere noi stessi un discorso, non dire nulla che vi si opponga⁴⁶.

Questo è l'inizio dei *Topici*, cioè del trattato aristotelico sulla dialettica, contenente le istruzioni per trovare i *topoi*, cioè i «luoghi» o schemi di ragionamento, utili per argomentare. Per unanime ammissione degli studiosi, questo scritto è la più completa teorizzazione del metodo praticato da Socrate e descritto da Platone nei dialoghi socratici, cioè della dialettica intesa come tecnica della discussione leale. Già dall'esordio si comprende che la dialettica è un metodo per discutere su qualsiasi problema, cioè non è confinata a un determinato settore della realtà, come per Aristotele sono invece le scienze. Essa insegna ad argomentare (*sullogizesthai*), cioè a dedurre le conseguenze di qualsiasi tesi, allo scopo di confutarla, svolgendo in tal modo il ruolo di chi, in una discussione, attacca; ma la dialettica aiuta anche a «sostenere un discorso», cioè a svolgere il ruolo opposto, quello di chi, nella discussione, si difende, insegnando a non cadere in contraddizione e a non lasciarsi confutare.

La novità esplicitamente menzionata da Aristotele, ma già implicita nella pratica del dialogo socratico, riguarda il carattere «endossale» delle premesse da cui la dialettica muove per confutare. Traggo questo neologismo da alcuni illustri interpreti di Aristotele (in particolare, J. Brunschwig), che se ne sono serviti per indicare il contrario di «paradossale». In altre parole, come Aristotele spiega subito dopo, endossali sono le premesse condivise da tutti, o dai più, o dagli esperti (*sophoi*) e, se da questi, o dei più, o dei più noti e famosi. L'argomentazione dialettica si distingue infatti da quella scientifica, detta anche dimostrazione, non per la sua struttura, che è sempre data dal sillogismo, cioè la deduzione di una conclusione particolare da due premesse più generali, aventi in comune un termine medio. Essa si distingue dalla dimostrazione per la natura delle premesse, che nella dimostrazione devono essere vere, mentre nell'argomentazione dialettica devono essere condivise da tutti, o dai più, o almeno dagli esperti del tema in discussione. Si noti come la condivisibilità delle premesse è distinta dalla verità, ma non vi si oppone: una premessa endossale, infatti, può essere vera o anche non vera, ma deve comunque essere condivisa da tutti o dai più, mentre la premessa di una dimostrazione deve essere vera, ma può anche non essere condivisa da tutti o dai più.

Perché la premessa dell'argomentazione dialettica deve essere endossale? Perché in tal modo essa sarà condivisa anche dal proprio interlocutore, cioè da colui con cui si discute e di cui si vuole

confutare la tesi, o almeno da quanti assistono alla discussione, cioè dal pubblico, che in qualche modo funge da arbitro. La discussione dialettica, infatti, era concepita dai Greci come una specie di duello, o di gioco, in cui ciascuno degli avversari cercava di prevalere sull'altro, ma lealmente, con mosse approvate dal pubblico. I Greci, come è noto, erano un popolo molto agonistico, tant'è vero che inventarono lo sport, cioè i giochi Olimpici, quelli Nemei e di altro tipo. Ora, per confutare un rivale, è necessario dedurre dalla sua tesi conclusioni in contrasto con essa, partendo però da premesse che lui stesso ammette. In tal modo, egli sarà costretto ad accettare anche la conclusione che ne deriva e quindi di essere stato confutato. Per disporre di premesse endossali, è necessario porre all'avversario delle domande a cui egli è obbligato a rispondere come risponderebbero tutti, o i più, almeno tra coloro che assistono alla discussione. Se egli infatti si rifiutasse di concederle, farebbe la figura di non voler stare al gioco, e agli occhi del pubblico perderebbe la partita.

Di premesse endossali, come abbiamo visto, si era servito anche Socrate, quando aveva costretto Eutifrone ad ammettere che gli dèi sono molti, poi che sono spesso in contrasto tra loro, ecc.: tutte premesse condivise dalla maggior parte dei Greci. Da queste premesse Socrate aveva tratto la conclusione che la stessa azione, in quanto piace ad alcuni dèi, è santa e, in quanto non piace ad altri, in contrasto con i primi, è non santa. La stessa azione, dunque, risultava santa e non santa insieme. Per poter dedurre questa contraddizione, cioè per poter confutare Eutifrone, Socrate aveva bisogno di premesse endossali. Nel dialogo platonico, infatti, Eutifrone riconosce lealmente di essere stato confutato ed abbandona la sua tesi iniziale, secondo la quale è santo ciò che piace agli dèi.

Nei *Topici* Aristotele, che non descrive una discussione, ma ne teorizza le caratteristiche, spiega che un «problema dialettico» (*problêma dialektikon*) è una domanda che ammette un'alternativa tra due risposte contraddittorie, per esempio «il mondo è eterno o no?» (problema fisico), oppure «il piacere è preferibile o no?» (problema etico)⁴⁷. Quando un problema siffatto viene proposto in una discussione, qualcuno deve dare una sua risposta e cercare di difenderla, mentre qualcun altro deve attaccarla, cioè tentare di confutarla. Se la risposta ad un problema è opposta all'opinione comune, cioè è «paradossale» (*paradoxos*), ma è sostenuta da qualche filosofo ben noto, si chiama «tesi»: tali sono, ad esempio, la tesi di Eraclito, secondo cui «tutto si muove», o la tesi di Melisso, secondo cui «l'essere è uno»⁴⁸. Le tesi dei filosofi, secondo Aristotele, non erano affatto degli *endoxa*, cioè dei punti di vista comuni ai più, e proprio per questo erano oggetto di discussione. Nei suoi trattati, Aristotele sottopone a discussione le tesi dei filosofi precedenti proprio perché

non sono endossali, mentre non sottoporrebbe mai a discussione degli *endoxa*, perché questi sono le premesse ammesse da tutti coloro che partecipano alla discussione.

La «premessa dialettica» (*protasis dialektikê*) – spiega Aristotele nei *Topici* – è una domanda che ammette una risposta endossale (*endoxos*), cioè condivisa da tutti, o dai più o dagli esperti (*sophoi*), e non paradossale (*mê paradoxos*). Per esempio è premessa dialettica l'affermazione che «bisogna beneficiare gli amici», o la negazione di quella ad essa opposta, per esempio «non bisogna danneggiare gli amici». La stessa opinione degli esperti è endossale solo se non si oppone all'opinione dei molti. Tali sono, ad esempio, l'opinione del medico quando si discute di medicina, o l'opinione del geometra quando si discute di geometria⁴⁹. Il termine usato da Aristotele per indicare gli esperti, cioè *sophoi*, spesso tradotto con «sapianti», ha indotto alcuni a credere che si tratti dei filosofi: in questo caso, gli *endoxa* coinciderebbero con le opinioni dei filosofi. Invece è vero il contrario: i *sophoi* sono coloro che sanno, cioè che sono riconosciuti come competenti in un certo campo. La loro opinione è pertanto accettata da tutti o dai più, il che non accade alle opinioni dei filosofi.

Sempre nei *Topici* Aristotele, come ogni buon autore di manuali che istruiscono su una determinata tecnica, espone anche le utilità della sua trattazione, che corrispondono ad altrettanti usi della dialettica. Anzitutto la trattazione è utile per esercitarsi nella discussione (*pros gymnasian*), perché possedendo un metodo potremo più facilmente argomentare (*epikheirein*, letteralmente «attaccare») su qualsiasi problema ci venga proposto. Qui Aristotele si riferisce alle discussioni dialettiche, per così dire, ufficiali, cioè regolamentate, e non a caso usa lo stesso termine *gymnasia* che Platone aveva usato nel *Parmenide* per indicare la dialettica. In secondo luogo la trattazione è utile per le discussioni che ci può capitare di avere con chicchessia (*pros tas enteuxeis*), perché, fornendoci una lista delle opinioni dei molti, essa ci permetterà di discutere sulla base di premesse condivise dal nostro interlocutore ed eventualmente di correggere le affermazioni con le quali non siamo d'accordo. Qui Aristotele si riferisce all'utilità generale della dialettica, al suo uso universale. In terzo luogo la trattazione è utile «per le scienze vere e proprie» (*pros tas kata philosophian epistêmas*). Questa espressione spesso viene tradotta «per le scienze filosofiche», ma in realtà per Aristotele non ci sono scienze filosofiche distinte da scienze non filosofiche: tutte le scienze sono filosofiche, perché «filosofia» è sinonimo di «scienza», quindi «scienze filosofiche» significa scienze vere e proprie, scienze propriamente dette (quindi matematica, fisica, anche quella che noi chiamiamo «filosofia», ma che Aristotele chiamava «filosofia prima» o «scienza prima») ⁵⁰.

L'utilità della trattazione della dialettica per le scienze vere e proprie è duplice: anzitutto,

essendo capaci di sviluppare le aporie in entrambe le direzioni (*pros amphotera diaporêsai*), scorgeremo più facilmente in ciascuna di esse sia il vero che il falso.

L'aporia è il problema che ammette due soluzioni opposte e quindi non permette di procedere (*poreuomai*). La dialettica insegna a sviluppare l'aporia in entrambe le direzioni, cioè a dedurre le conseguenze di ciascuna delle due soluzioni opposte, per vedere quali conducono a contraddizioni, e quindi sono da rifiutare, e quali invece evitano le contraddizioni, e quindi possono essere accettate. Qui Aristotele immagina che il cultore di una scienza, per esempio il geometra o il fisico, discuta un problema con se stesso, prospettando due soluzioni opposte e deducendo le conseguenze che derivano dall'una e dall'altra. Questa operazione – egli afferma – lo aiuterà a vedere più facilmente sia il vero che il falso, perché una tesi avente conseguenze contraddittorie sarà sicuramente falsa, mentre quella ad essa opposta sarà sicuramente vera. La dialettica serve dunque anche al cultore di una scienza, ove non sia possibile una vera e propria dimostrazione, cioè ove non si disponga di premesse vere da cui muovere le proprie argomentazioni.

Questo sembra essere l'uso della dialettica teorizzato da Platone nella *Repubblica* e soprattutto nel *Parmenide*. Ma vi è un elemento in più, rilevato da Aristotele: l'argomentazione dialettica muove sempre da premesse endossali, quindi la confutazione, cioè la falsificazione di una certa soluzione, e la conseguente verifica della soluzione opposta, dipende sempre dal valore di verità delle premesse. Se le premesse endossali che si usano sono vere, non vi è nulla da eccepire. Ma le premesse endossali potrebbero anche non essere vere: in questo caso, la confutazione avrebbe solo un valore relativo all'interlocutore che le ammette. Resta pertanto da chiarire quale sia il valore di verità, o valore espistemico, delle premesse endossali. Da ciò dipende infatti la differenza messa in luce da Platone tra una confutazione «secondo opinione» ed una confutazione «secondo realtà».

L'altra utilità della trattazione per le scienze vere e proprie riguarda i principi di queste. Sui principi di ciascuna scienza, infatti, non si può dire nulla a partire dalle proposizioni contenute nella scienza in questione, perché i principi precedono ogni altra proposizione, perciò è necessario discuterne a partire dagli *endoxa* riguardanti ciascuna scienza.

Ma questo – afferma Aristotele – è proprio o appartiene soprattutto alla dialettica; essendo infatti di natura indagativa (*exetastikê*), essa possiede la via verso i principi di tutte le scienze (*hapasôn tôn methodôn*)⁵¹.

La dialettica è di natura indagativa perché pratica l'*exetasis*, cioè l'indagine, l'esame, l'interrogatorio, la messa alla prova, operazioni per cui si era reso famoso Socrate, il quale aveva dichiarato che «una vita senza *exetasis* (*anexetastos bios*) non vale la pena di essere vissuta dall'uomo»⁵². Dunque Aristotele sta parlando della dialettica socratica. Questa, indagando su tutto, può indagare anche sui principi di tutte le scienze, cosa che le scienze non possono fare, e quindi «possiede la via verso i principi». Non solo in relazione alle tesi più disparate ma anche in relazione ai principi, la dialettica formula un problema, deduce le conseguenze che derivano da entrambe le soluzioni opposte, e in tal modo aiuta a scorgere quale di esse è vera e quale è falsa. Anche in questo caso, tuttavia, il valore delle sue conclusioni dipende dal valore delle sue premesse, che sono endossali, quindi si ripropone il problema del valore epistemico degli *endoxa*.

Quest'ultimo viene chiarito attraverso un percorso che passa, con stranezza solo apparente, attraverso la retorica. La retorica, per Aristotele, in disaccordo con Gorgia, è un'arte, cioè una tecnica, simile alla dialettica, fatta essenzialmente di argomentazioni, che devono convincere correttamente, non suggestionare mediante la manipolazione degli affetti. Egli afferma che la retorica è *antistrophos*, letteralmente «speculare» o «simmetrica», alla dialettica. Come quest'ultima, la retorica si applica a tutto ed insegna sia ad attaccare che a difendersi. L'unica differenza tra le due tecniche è che la dialettica serve per prevalere in una discussione, fatta di domande e risposte, mentre la retorica serve a persuadere un pubblico che tace, ma giudica. Anche la retorica, come la dialettica, si serve di sillogismi, cioè di deduzioni, ma i suoi sillogismi, per essere più efficaci su un pubblico non esercitato, sono più concisi (cioè possono sottintendere qualche premessa). Il sillogismo retorico viene chiamato da Aristotele «entimema» (*enthumema*, dove il riferimento al *thumos*, «animo», allude forse alla sua capacità di coinvolgere l'animo)⁵³.

Come il sillogismo dialettico, l'entimema muove da premesse endossali, che Aristotele chiama anche «verosimili» o «probabili» (*eikota*) e definisce come «vere sempre o per lo più» (*hôs epi to polu*)⁵⁴, cioè in tutti i casi o nella maggior parte dei casi. Il «verosimile», letteralmente «ciò che è simile al vero» (*to homoion tôi alêthei*), non va inteso come un vero solo apparente, e quindi falso, bensì come una approssimazione al vero. Esso può essere detto anche «probabile» (traduzione latina introdotta da Boezio del greco *eikos*, letteralmente «somigliante»), a condizione che si dia a questo termine un significato non solo relativo al soggetto (approvabile da qualcuno, plausibile), ma anche relativo all'oggetto, cioè appunto quello di vero nella maggior parte dei casi. Questo, dunque, è il valore epistemico degli *endoxa*: quello di essere veri non sempre, ma quasi sempre. Insomma per

Aristotele, a differenza che per Gorgia, la retorica e la dialettica non si sostituiscono alla realtà, ma hanno un valore di verità, cioè ci fanno conoscere la realtà, sia pure con dei limiti ben precisi.

Aristotele definisce l'entimema alla fine degli *Analitici primi*, cioè del trattato dedicato alle varie forme di sillogismo.

L'entimema è un sillogismo che muove da premesse probabili (*ex eikotôn*) o da segni; la premessa probabile e il segno non sono la stessa cosa, ma il probabile è una premessa endossale (*protasis endoxos*). Infatti ciò che si sa accadere o non accadere o essere o non essere in un certo modo per lo più (*hôs epi to polu*), questo è probabile, per esempio il fatto che gli invidiosi odino o che gli amati amino⁵⁵.

Segue la spiegazione del valore dei segni, che possono essere anch'essi necessari, nel qual caso sono «prove», o veri «per lo più». Ciò che è istruttivo, in tale definizione, sono gli esempi: è estremamente probabile infatti che gli invidiosi odino e che quanti sono amati ricambino l'affetto, anche se ciò non accade sempre. Questo, con buona pace di Platone, è il valore di verità a cui la dialettica, secondo Aristotele, può giungere: si tratta di una confutazione secondo opinione – non «secondo realtà» – che tuttavia possiede un'alta approssimazione al vero, grazie al valore di quelle opinioni del tutto speciali, autorevoli e degne di stima che sono, per Aristotele, gli *endoxa*.

Il valore di verità degli *endoxa* è tale da consentire ad Aristotele un ampio uso della dialettica anche nei suoi trattati filosofici, cioè «scientifici» nel senso antico del termine. L'uso della dialettica è infatti da lui esplicitamente teorizzato, oltre che praticato, nell'etica e nella politica, dove non bisogna pretendere di raggiungere lo stesso rigore (*akribeia*) delle dimostrazioni matematiche, ma bisogna accontentarsi di dimostrazioni che muovano da premesse valide «per lo più» e quindi approdino a conclusioni dello stesso tipo⁵⁶. Nell'ambito della cosiddetta «filosofia pratica», secondo lo Stagirita, bisogna anzitutto esporre i vari pareri (*tithenai ta phainomena*); poi sviluppare le aporie (*diaporêsantas*), cioè dedurre le conseguenze che derivano da pareri opposti sullo stesso problema; infine «risolvere le difficoltà e preservare gli *endoxa*», cioè accettare quei pareri le cui conseguenze evitino le contraddizioni e siano in accordo con gli *endoxa*⁵⁷. In un passo dell'*Etica Eudemia* Aristotele arriva persino a dire che «le confutazioni degli avversari sono dimostrazioni (*apodeixeis*) dei discorsi ad essi opposti»⁵⁸, il che sarebbe piaciuto molto a Platone.

Anche una scienza «teoretica» come la fisica si serve della dialettica: anch'essa, infatti, a causa della materialità del suo oggetto, i corpi naturali, deve accontentarsi di verità che valgono non sempre, come quelle della matematica, bensì «per lo più», come ad esempio «l'uomo genera un uomo»; in qualche raro caso, infatti, l'uomo può generare anche un mostro. «Tutte le realtà naturali – osserva Aristotele –

avvengono in un certo modo o sempre o per lo più, mentre ciò non accade per nessuna delle realtà legate alla fortuna o al caso»⁵⁹. Anche la definizione del luogo richiede un procedimento tipicamente dialettico, che consiste appunto nel risolvere le aporie sollevate dai diversi pareri esistenti sull'argomento e nello scoprire la causa delle difficoltà⁶⁰. A proposito di un altro problema fisico, quale l'ingenerabilità e incorruttibilità del mondo, Aristotele afferma la necessità di discutere prima i vari pareri, perché «le dimostrazioni degli uni costituiscono altrettante aporie per quelli ad essi opposti»⁶¹.

Persino la metafisica (o «filosofia prima»), secondo lo Stagirita, deve anzitutto formulare le aporie, cioè prospettare le soluzioni opposte che possono essere date dello stesso problema, indi «sviluppare bene le aporie» (*diaporêsai kalôs*), cioè dedurre le conseguenze delle soluzioni opposte e considerare «tutte» le difficoltà a cui esse vanno incontro, perché «la via giusta (*euporia*) che si trova in seguito non è altro che la risoluzione delle aporie formulate prima»⁶². L'intero libro III della *Metafisica* non è altro che una discussione di quindici aporie concernenti l'unità della scienza in questione e i principi da essa ricercati, mediante un procedimento tipicamente dialettico. La dialettica tuttavia non coincide con nessuna scienza, nemmeno con la filosofia prima, a cui peraltro assomiglia per l'universalità che caratterizza entrambe.

I dialettici discutono su tutte le cose, e comune a tutte è l'essere, [...] il quale è l'oggetto proprio della filosofia. La dialettica infatti verte sullo stesso genere di cose su cui verte la filosofia, ma differisce da questa per il tipo di capacità [...]. La dialettica è capace di esaminare (*peirastikê*) le stesse cose che la filosofia è capace di conoscere (*gnôristikê*)⁶³.

Alla base della dialettica, come di tutte le scienze ed anzi di qualsiasi discorso dotato di senso, stanno due principi, che Aristotele formula per la prima volta in modo esplicito, anche se essi erano già stati ampiamente utilizzati da Platone: il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso. Aristotele li chiama anche, con termine matematico, «assiomi», cioè «degnità» (da *axios*, «degno»), vale a dire proposizioni degne di essere ammesse da tutti. Come tali, essi sono evidenti a tutti; tutti infatti se ne servono, sia pure limitatamente al proprio campo di indagine. Ma, se c'è qualcuno a cui spetta mettere in discussione tali principi, cioè esaminare «se sono veri o no», questi non può essere che il filosofo primo, cioè il metafisico, proprio a causa della loro universalità. Sempre a causa della loro universalità essi sono i principi di cui si serve la dialettica, la quale, come abbiamo visto, è universale come la filosofia prima.

Il principio di non contraddizione, che Aristotele non esita a definire come «il più saldo» (*bebaiotatê*) di tutti e a qualificare come «anipotetico» (*anupothetos*), cioè con lo stesso termine impiegato da Platone per caratterizzare l'Idea del Bene, è così formulato:

è impossibile che lo stesso attributo appartenga e non appartenga allo stesso soggetto nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto.

Ma, se l'appartenenza e la non appartenenza dello stesso attributo allo stesso soggetto, nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, è impossibile, allora la contraddizione, cioè il discorso che afferma e insieme nega tale appartenenza, è falso, cioè non è conforme alla realtà. La contraddizione può esistere nel discorso, cioè nel linguaggio, ma non può esistere nella realtà e, secondo Aristotele, nemmeno nel pensiero. Per questo essa è lo strumento principale della confutazione: quando infatti si deduce da una tesi qualsiasi una contraddizione, con ciò stesso si dimostra che questa tesi è falsa.

Il principio del terzo escluso, che secondo alcuni studiosi di logica è un corollario del primo, mentre secondo altri è un principio nuovo, dice invece:

Non è nemmeno possibile che esista alcun intermedio della contraddizione, ma è necessario o affermare o negare un qualsiasi attributo di un qualsiasi soggetto⁶⁴.

Ciò significa che – in una logica bivalente, in cui i soli valori sono il vero e il falso, come quella comunemente usata nel linguaggio quotidiano e scientifico –, se un'affermazione è falsa, è necessario che la sua negazione sia vera, perché non si dà una terza possibilità, e se è falsa la negazione, è necessario che sia vera l'affermazione. Il principio del terzo escluso, come si vede, è un formidabile strumento di argomentazione, non perché esso sia in grado di dire che cosa è vero e che cosa è falso, ma perché, se usato congiuntamente al principio di non contraddizione, esso consente, una volta confutata una certa posizione in quanto contraddittoria, di affermare con certezza la verità della sua negazione. Naturalmente tale verità dipende dalla falsità di cui essa è la negazione: in una discussione dialettica sia l'una che l'altra dipendono dal valore delle premesse da cui la contraddizione viene dedotta; ma in una dimostrazione scientifica, quale è ad esempio la dimostrazione per assurdo, se la contraddittorietà di una proposizione è dedotta da principi sicuramente veri, la verità della sua negazione è altrettanto sicura.

Il principio di non contraddizione, secondo Aristotele, non può essere propriamente dimostrato, proprio perché è il principio di qualsiasi discorso dotato di senso, e quindi è presupposto da ogni dimostrazione. Tale principio può, tuttavia, essere dimostrato per via di confutazione.

Il dimostrare per via di confutazione (*apodeixai elenktikôs*) differisce dal dimostrare, perché chi volesse dimostrare [il principio di non contraddizione] commetterebbe una petizione di principio, mentre, se la causa di tale errore fosse un altro, vi sarebbe una confutazione e non una dimostrazione⁶⁵.

Affinché tale confutazione abbia luogo, è necessario che qualcuno tenti di negare il principio in questione: per poterlo negare, egli deve comunque dire qualcosa, anzi qualcosa che abbia un senso, altrimenti non dice nulla e si comporta come una pianta. Ma, nel momento in cui fa questo, il presunto negatore del principio di non contraddizione ammette qualcosa di determinato, cioè qualcosa che esclude la propria negazione, e con ciò ammette proprio il principio di non contraddizione, commettendo una petizione di principio. Insomma chi vuole negare il principio in questione lo deve ammettere, e quindi non riesce a negarlo.

Tale argomentazione ha indubbiamente un carattere dialettico, perché suppone una discussione tra due interlocutori, in cui uno dei due viene confutato. Ma si tratta di una confutazione *sui generis*, perché essa non può consistere, come accade normalmente, nell'indurre l'avversario in contraddizione, in quanto per il negatore del principio di non contraddizione la contraddizione non è segno di falsità: la confutazione consiste semplicemente nel mostrare che l'avversario non riesce a fare ciò che vuole. Una volta guadagnato in tal modo il principio, lo si può poi usare per qualsiasi confutazione normale. Col principio di non contraddizione la dialettica celebra il massimo della sua potenza, perché riesce là dove nessuna scienza potrebbe riuscire. In tal modo Aristotele rende, per così dire, l'estremo onore a Platone, il quale per primo aveva dichiarato «anipotetico» il principio supremo, che solo la dialettica era in grado di attingere, «passando attraverso tutte le confutazioni».

VI. Che effetto fa la poesia?

1. La parola tra ragioni e passioni

«L'utile non è il fine della poesia benché questa possa giovare. E può anche il poeta mirare espressamente all'utile e ottenerlo (come forse avrà fatto Omero) senza però che l'utile sia il fine della poesia, come può l'agricoltore servirsi della scure a segar biade o altro senza che il segare sia il fine della scure. La poesia può esser utile indirettamente, come la scure può segare, ma l'utile non è il suo fine naturale, senza il quale essa non possa stare, come non può senza il dilettevole, imperroché il dilettere è l'ufficio naturale della poesia»¹. Le parole di Leopardi – a molti secoli di distanza dai Greci – formano una costellazione di concetti che definisce l'espressione poetica, in quanto essa ha di universale, e cioè di valido per tutti i popoli occidentali e per tutte le epoche. L'assenza di una utilità immediata, la capacità di procurare piacere, il legame con la dimensione patica ed emotiva dell'uomo: ecco i principali aspetti dell'esperienza artistica, ben noti non solo agli autori di testi poetici, ma anche agli uditori che ne subiscono il fascino e ne traggono diletto. Nella poesia, infatti, la parola si sottrae alla più consueta funzione descrittiva e denotativa per concentrarsi sulle potenzialità evocative dei suoni e per ampliare la sfera del conoscibile attraverso la creazione di un mondo immaginario, più o meno vicino a quello realmente esistente.

Anche i filosofi antichi si occuparono di poesia, data la grande importanza che questa attività ricopriva nella vita dei Greci: si pensi ai poemi omerici – percepiti come la base della civiltà ellenica – e al ruolo del teatro nella vita civica, specialmente ateniese. Ma quello che per alcuni – come ad esempio Aristotele – costituisce il pregio della poesia, cioè la sua capacità di far conoscere lo spettro delle possibili azioni umane nei vari frangenti della vita grazie al piacere dell'imitazione, per altri – come ad esempio Platone – rappresenta il suo peggior difetto. Per quest'ultimo, infatti, la poesia non solo allontana gli uomini dalla verità delle Idee – ed è quindi assai distante dalla conoscenza propriamente filosofica – ma agisce anche sulla componente irrazionale dell'anima, spingendola ad assumere comportamenti intemperanti e immorali. Un elemento comune a tutti i filosofi antichi che si sono occupati di poesia consiste, invece, nel riconoscere lo straordinario potere della parola (*logos*) e la sua profonda ambivalenza: essa può essere impiegata non solo per condurre delle argomentazioni razionali, come nel procedimento

dialettico o nei sillogismi, ma può essere anche usata per suscitare passioni positive o negative, paralizzando – almeno momentaneamente – la ragione e condizionando a piacimento la volontà degli uditori.

2. Gorgia: la forza dominatrice della poesia

Il primo filosofo di cui ci restano pagine scritte sulla poesia è Gorgia, che esaltò non solo il potere del *logos* in generale, ma anche il potere di quel discorso tutto particolare che è la poesia. Nell'*Encomio di Elena*, infatti, dopo avere sostenuto:

il *logos* è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere; riesce infatti a calmar la paura, e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia, e ad aumentar la pietà,

Gorgia concentra la sua attenzione sulla poesia, esaltando la sua capacità di provocare emozioni in chi l'ascolta.

La poesia nelle sue varie forme io la ritengo e la chiamo un discorso con metro, e chi l'ascolta è invaso da un brivido di spavento, da una compassione che strappa le lacrime, da una struggente brama di dolore, e l'anima patisce, per effetto delle parole, un suo proprio patimento, a sentir di fortune e sfortune di fatti e di persone straniere².

Il potere posseduto dalla poesia è dunque quello del *logos*, a cui si aggiunge la suggestione del metro, cioè del ritmo, della musica, che ne accresce l'effetto sconvolgente. In linea generale, ogni discorso dovrebbe possedere per Gorgia la forza emotiva che noi attribuiamo in genere solo alla poesia; nel discorso specificamente poetico, però, tale forza è ulteriormente accresciuta dal metro. Le passioni fondamentali suscitate dalla poesia sono la paura e la pietà, le stesse che Gorgia aveva considerato effetti del *logos* in generale.

Ma accanto alla paura e alla pietà la poesia suscita anche altre passioni.

Gli ispirati incantesimi di parole sono apportatori di gioia, liberatori di pena. Aggiungendosi, infatti, alla disposizione dell'anima la potenza dell'incanto, questa la blandisce e persuade e trascina col suo fascino. Di fascinazione e magia si sono create due arti, consistenti in errori dell'animo e inganni della mente³.

La poesia non solo suggestiona, ma incanta o illude l'anima: essa appare in grado di liberarla dal dolore – sia pure momentaneamente o solo in apparenza – non perché ne elimini la causa, ma perché la fa dimenticare, la nasconde. Gorgia è dunque consapevole che la poesia non comunica la verità, ma l'errore e, persuadendo l'anima di chi l'ascolta, lo inganna. Essa si configura come una vera e propria forma di magia, di potere straordinario e quasi soprannaturale. E l'anima non può resistere a tale potere, ne è letteralmente dominata e quindi non è responsabile di ciò che fa sotto il suo influsso.

Ciò appare evidente nel caso di Elena di Troia, di cui Gorgia vuole mostrare l'innocenza.

Qual motivo ora impedisce di credere che Elena sia stata trascinata da lusinghe di parole, e

così poco di sua volontà, come se fosse stata rapita con violenza? Così si constaterrebbe l'imperio della persuasione, la quale, pur non avendo l'apparenza dell'ineluttabilità, ne ha tuttavia la potenza. Infatti un discorso che abbia persuaso una mente, costringe la mente che ha persuaso, e a credere nei detti, e a consentire nei fatti. Onde chi ha persuaso, in quanto ha esercitato una costrizione, è colpevole; mentre chi fu persuasa, in quanto costretta dalla forza della parola, a torto vien diffamata⁴.

Gorgia immagina che Elena sia stata sedotta da Paride e costretta a seguirlo dalle sue parole, cioè dalle lusinghe che egli le avrebbe rivolto. Elena dunque è innocente, perché nessuno può resistere al potere della parola, ma Paride è colpevole, perché si è servito di tale potere per ingannarla, esercitando su di lei una violenza non fisica, ma morale. In tutto ciò Gorgia rivela la consapevolezza del fascino immenso esercitato dalla poesia sui Greci, e in un certo senso lo giustifica, pur essendo cosciente che si tratta di un inganno, di un'apparenza di verità, non di una verità autentica.

Una situazione analoga sarà immaginata oltre due millenni più tardi da Goethe. Faust, il protagonista che dà il titolo al suo poema, trasformato da Mefistofele nel giovane Enrico, seduce Margherita per mezzo delle parole, suggerite dal demonio. Margherita è soggiogata dal fascino della parola, tanto che, rimasta sola all'arcolaio, rievoca «il flusso magico del suo parlare» (*seiner Rede Zauberfluss*)⁵. Nel *Faust*, come è noto, Goethe propone di mutare l'inizio del Vangelo di Giovanni, «In principio era la Parola», in un nuovo inizio, «In principio era l'Azione»⁶, poiché la parola non si limita a descrivere la realtà, ma la produce.

Gorgia conclude l'*Encomio di Elena* con un elogio del potere suggestivo della parola, introducendo un'altra metafora destinata a rimanere famosa.

C'è tra la potenza della parola e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che tra l'ufficio dei farmaci e la natura del corpo. Come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri, altri; e alcuni troncano la malattia, altri la vita; così anche nei discorsi, alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione perversa, avvelenano l'anima e la stregano⁷.

L'azione della parola sull'anima è simile all'azione del farmaco sul corpo: non solo influisce sulle condizioni fisiche dell'uomo, ma è anche ambigua, o duplice, perché può essere sia positiva che negativa. Gorgia sa infatti che il farmaco, oltre a curare, può anche avvelenare, cioè può «troncare la malattia» e «troncare la vita». Analogamente, la parola può provocare sia gioia sia dolore, e può persuadere a compiere tanto azioni buone quanto azioni cattive. Ecco la «persuasione perversa», che avvelena l'anima e la strega. La parola dunque non solo è magia, ma può essere addirittura stregoneria. È chiaro che Gorgia applica alla parola in generale le caratteristiche che egli ritiene proprie anzitutto della poesia, trasformando in tal modo,

da quel grande retore che egli è, ogni discorso in qualcosa di simile alla poesia. Questa è la sua particolare concezione del discorso, ma essa rivela al tempo stesso la perfetta consapevolezza che il sofista possiede del potere dominatore della poesia.

3. Platone: la poesia incanta e inganna

La stessa sensibilità dimostrata da Gorgia circa il potere suggestivo della poesia si riscontra anche in Platone, il quale tuttavia non si rassegna al dominio della poesia sull'anima, ma cerca di reagirvi per mezzo dell'educazione e persino del potere politico. Il primo aspetto di questa posizione così complessa è visibile nello *Ione*, dialogo in cui Socrate, portavoce di Platone, discute l'attività del rapsodo che porta questo nome, noto per la sua abilità nel recitare i poemi di Omero. La tesi avanzata da Socrate, che incontra il consenso di Ione, è che l'abilità di questo non è un'arte, né una scienza, bensì il risultato di «un divino potere», il quale muove gli individui allo stesso modo in cui la calamita muove gli oggetti. La pietra Magnete – spiega Socrate – non solo attrae direttamente gli anelli di ferro, ma trasmette il proprio potere di attrazione agli anelli stessi, i quali a loro volta attraggono altri anelli, sì da formare una catena, dove però il potere proviene tutto dalla calamita iniziale. Socrate paragona alla calamita la Musa, cioè la poesia, dicendo:

Così anche la Musa: solo la Musa forma gli ispirati; e attraverso questi si costituisce una catena di altri, invasi da divina ispirazione. Tutti i buoni poeti epici, non per arte, ma perché invasati e ispirati dalla divinità, esprimono tutti quei loro bei canti, sì come i buoni poeti melici; e come gli agitati da coribantico furore, perso ogni freno razionale, danzano; così i melici, perso ogni freno razionale, compongono quelle loro belle poesie. Non appena colgono un'armonia e un ritmo, si agitano tutti di bacchico furore invasati dalla divinità; e come baccanti che attingono dai fiumi miele e latte, quando sono invase dalla divinità, avendo oramai perso ogni senno, così l'anima dei poeti melici compie quello ch'essi stessi dicono⁸.

Dunque i poeti, sia epici come Omero, sia melici, cioè lirici, come Saffo, Alceo, Anacreonte, ecc., per Platone sono ispirati dalla divinità, anzi «invasati», esattamente come lo sono i coribanti, cioè i danzatori, e le baccanti, cioè le danzatrici delle processioni in onore di Bacco. Comune a tutti questi personaggi è la perdita di ogni freno razionale, l'uscita di senno, l'irrazionalità; ma proprio da questa nasce la poesia. Platone conferma così questa immagine del poeta:

Il poeta è un essere leggero, alato, sacro, che non sa poetare se prima non sia stato ispirato dal dio, se prima non sia uscito di senno, e più non abbia in sé intelletto⁹.

Chi possiede intelletto – continua Platone – è incapace di poetare, così come di vaticinare; invece il poeta viene privato dell'intelletto dal dio, il quale «lo usa come suo tramite», cioè lo invade e si sostituisce a lui, per poetare e vaticinare per bocca sua. I poeti, dunque, sono interpreti degli dèi. I rapsodi, cioè coloro che recitano le poesie composte dai poeti, sono a loro volta interpreti dei poeti, cioè sono «interpreti di interpreti», e quindi sono anch'essi, sia pure indirettamente, invasati dalla divinità. Con queste parole, il

personaggio di Ione descrive il suo stato emotivo durante la recitazione:

Quando declamo qualche episodio degno di compassione, di lacrime mi si empiono gli occhi; e quando un fatto pauroso o terribile, per lo spavento mi si rizzano i capelli e forte il cuore mi batte¹⁰.

L'effetto della poesia è dunque di far uscire di senno prima il poeta che la compone e poi il rapsodo che la recita, perché in entrambi il posto del senno viene preso, per così dire, da una divinità, che parla per bocca del poeta e del suo interprete, producendo sia nell'uno che nell'altro fortissime emozioni, quelle stesse emozioni che essi descrivono.

Ma non è finita. Come gli anelli attratti dal magnete trasmettono la sua forza di attrazione agli anelli successivi, sino a formare una catena, così i poeti e i rapsodi producono nella maggioranza degli spettatori gli stessi effetti che la divinità produce in loro.

Lo spettatore – Platone fa dire a Socrate – è l'ultimo di quei tali anelli che, dicevo, dalla pietra di Eraclea (il Magnete) assumono il proprio potere gli uni dagli altri. L'anello di mezzo sei tu, rapsodo e attore; l'anello primo è lo stesso poeta. Il dio, mediante costoro, trascina l'anima umana dove vuole, trasmettendo il potere dall'uno all'altro¹¹.

Insomma la poesia riesce a far perdere il senno ai poeti, ai rapsodi e ai loro spettatori, suscitando in essi passioni altrimenti impossibili. Si tratta indubbiamente di un effetto straordinario, simile a quello descritto da Gorgia a proposito del *logos*, con l'unica differenza che Platone, nella sua visione religiosa, lo fa derivare da una divinità, mentre Gorgia lo attribuisce più laicamente allo stesso *logos*.

Platone, come abbiamo visto, crede anche nel potere dell'educazione, ed è convinto che si debbano educare gli uomini ad essere razionali. Per mostrare come questo è possibile, egli immagina nella *Repubblica* una città ideale, governata dai filosofi, nella quale si provveda all'educazione dei custodi, cioè di coloro che sono destinati a divenire guerrieri o governanti, e nel descrivere questa educazione si sofferma a lungo sulla poesia. L'educazione dei custodi deve formare tanto il corpo quanto l'anima: il corpo mediante la ginnastica e l'anima mediante la «musica», dove con questo termine – in greco *ta mousika* – si intende tutto ciò di cui si occupano le Muse, cioè la musica propriamente detta, la danza, il canto, la poesia. Nella poesia rientrano le favole composte dai poeti, cioè i miti, e narrate dai genitori ai figli. Ebbene, a proposito di queste Platone prescrive una sorveglianza alquanto attenta.

Dobbiamo anzitutto sorvegliare i favoleggiatori e, se le loro favole sono belle, accoglierle, se brutte, respingerle. Poi persuaderemo le nutrici e le madri a raccontare ai fanciulli le prime ed a formarne le anime con le favole assai più che con le mani e i corpi; però dobbiamo ripudiare la maggior parte delle favole che si raccontano oggidì¹².

Qui per favole «belle» si intendono quelle positive dal punto di vista morale, cioè le favole edificanti, mentre per favole «brutte» si intendono quelle che possono compromettere l'integrità morale degli uditori. La cosa risulta chiara dagli esempi che Platone fa in seguito. I poeti ai quali egli si riferisce sono anzitutto Omero ed Esiodo, i cui miti trattano degli dèi. Ebbene, secondo Platone, le favole di Omero e di Esiodo sugli dèi sono da condannarsi, perché offrono degli dèi un'immagine falsa, nel senso che li rappresentano come malvagi, vendicativi, litigiosi. I poeti dovrebbero fare tutto il contrario, cioè rappresentare gli dèi quali realmente sono, ed essi, secondo Platone, sono fondamentalmente buoni. Nei confronti dei poeti, Platone arriva ad immaginare vere e proprie misure legislative di carattere restrittivo. Egli fa dire infatti a Socrate:

In questo momento, Adimanto, tu e io non siamo poeti, ma fondatori di uno stato [cioè di una città]. E a fondatori s'addice conoscere i modelli ai quali si debbono adeguare i poeti nella narrazione delle favole loro; e se i poeti non vi si attengono nella loro invenzione, non devono lasciarli fare¹³.

A questo proposito Platone parla di vere e proprie leggi. Prima legge: opporsi all'affermazione che la divinità procuri dei mali a qualcuno; seconda legge: impedire di presentare la divinità come capace di trasformarsi in qualsiasi altro essere.

Quando uno verrà a dire simili cose sugli dèi, ci inquieteremo e non gli concederemo un coro e non permetteremo che i maestri se ne valgano per educare i giovani, se è vero che i nostri guardiani devono diventare pii e divini quanto più è possibile a un uomo¹⁴.

L'espressione «concedere un coro» era usata per dire che l'arconte eponimo, cioè l'autorità politica, autorizzava un poeta a rappresentare un nuovo dramma e a reclutare a tal fine un coro. Dunque Platone chiede l'intervento dell'autorità politica nei confronti dei poeti che non rispettavano le sue leggi: si tratta di una vera e propria censura.

Un altro tipo di favole che Platone vuole escludere dall'educazione dei giovani sono quelle che suscitano il timore della morte, perché esse impediscono ai futuri custodi di diventare coraggiosi. A questo proposito, egli fa citare da Socrate alcuni versi omerici che appartengono al genere in questione e che pertanto devono essere censurati, e poi aggiunge:

Ora, noi preghiamo Omero e gli altri poeti di non prendersela a male se cancelleremo tutte queste espressioni ed altre consimili: non perché non siano poetiche e non offrano dilettevole ascolto ai più, ma perché quanto più sono poetiche, tanto meno le devono udire fanciulli e uomini che hanno da essere liberi e paurosi della schiavitù più che della morte¹⁵.

Nella *Repubblica*, come nello *Ione*, Platone si rivela perfettamente consapevole della bellezza della poesia, cioè del suo potere di suggestione, e condanna certe poesie proprio a causa di quest'ultimo.

Con la loro forza evocativa, infatti, le poesie riescono a suscitare nei giovani passioni immorali (ad esempio, la paura), che vanno quindi evitate in tutti i modi.

Anche Platone, come Gorgia, paragona la poesia a un farmaco, specialmente la poesia che racconta il falso, perché il raccontare il falso in certi casi può anche essere utile, mentre in altri casi è sicuramente dannoso. Ma, a chi spetta giudicare quando è opportuno fare uso di questo farmaco? Ecco la risposta di Platone.

Se poco fa non parlavamo a torto [quando dicevamo che agli dèi non giova il falso] e se realmente non è utile agli dèi il falso, e lo è invece agli uomini come può esserlo un farmaco, è chiaro che l'uso di questo farmaco è riservato ai medici: non è cosa che competa a privati qualunque. Ora, se c'è qualcuno che ha diritto di dire il falso, questi sono i governanti, per ingannare nemici o concittadini nell'interesse dello stato [cioè della città]¹⁶.

Come si può osservare, Platone affida ai politici il compito di distinguere quando si può e quando non si può dire il falso. In tal modo egli nega ai poeti il diritto di raccontare falsità, cioè di inventare situazioni immaginarie, e riconosce invece ai politici il diritto di mentire nell'interesse della città. La cosa può sembrare aberrante a noi moderni, ma non bisogna dimenticare che i politici a cui Platone sta pensando sono i filosofi incaricati di governare la città ideale, cioè gli uomini più sapienti e più virtuosi, preoccupati solo del bene dei cittadini. In ogni caso, egli non ha dubbi nel sottomettere la poesia al giudizio dei politici, proprio a causa del potere suggestivo di essa, a lui ben noto.

La trattazione della poesia prosegue, sempre nella *Repubblica*, con un'interessante distinzione tra poesia puramente narrativa, poesia imitativa e poesia mista tra le due precedenti. La poesia puramente narrativa è quella in cui il poeta si limita a raccontare azioni compiute da altri o discorsi fatti da altri, nella forma di discorso indiretto: come esempio di essa Platone cita i ditirambi. La poesia imitativa, invece, è quella in cui il poeta rivive, per così dire, nei suoi personaggi e li fa parlare mediante discorsi diretti, cioè mediante dialoghi: come esempio di essa Platone cita la tragedia e la commedia. Infine la poesia mista è quella che alterna discorsi diretti e indiretti, come ad esempio la poesia epica. Ebbene, la poesia imitativa, secondo Platone, è quasi tutta da condannarsi, anzitutto perché non è bene che i giovani destinati a diventare custodi imparino ad imitare più persone. La ragione di questo è che l'imitazione di un'azione è essa stessa un'azione simile a quella imitata, e non è possibile fare bene più azioni contemporaneamente¹⁷.

La poesia va eliminata per un altro motivo: i giovani non devono imitare persone che si comportano male, o schiavi, o persone impazzite, o persone comunque indegne. Si possono invece ammettere imitazioni di uomini dabbene, anche se – Platone lo riconosce – queste

sono meno gradevoli. Quest'ultimo riconoscimento è importante, perché esso significa che la poesia non edificante è spesso la più bella, la più suggestiva, quella che produce maggior piacere. Ancora una volta, dunque, Platone si mostra perfettamente consapevole dell'enorme potere emotivo della poesia, e tuttavia la sottomette alle esigenze della moralità.

Se nel nostro Stato giungesse un uomo capace per la sua sapienza di assumere ogni forma e di fare ogni imitazione, e volesse prodursi in pubblico con i suoi poemi, noi lo riveriremmo come un essere sacro, meraviglioso e incantevole; ma gli diremmo che nel nostro Stato non c'è e non è lecito che ci sia un simile uomo; e lo manderemmo in un altro Stato con il capo cosparso di profumi e incoronato di lana. A noi invece, che abbiamo di mira l'utile, serve un poeta e mitologo più austero e meno piacevole, che imiti il linguaggio delle persone dabbene e atteggi le sue parole a quei modelli che abbiamo posti per legge in principio, quando abbiamo incominciato a educare i soldati¹⁸.

Il poeta pluri-imitatore, ad esempio Omero, è riconosciuto come un essere «sacro, meraviglioso e incantevole», ma non è accettato da Platone, perché l'educazione deve mirare all'«utile», ossia al bene, anche a costo di rinunciare al piacere prodotto dalla bellezza.

Platone riconosce che la grande poesia è essenzialmente imitazione (*mimêsis*): lo è tutto il teatro, cioè la tragedia e la commedia, che al suo tempo aveva raggiunto il vertice della grandezza, e lo è in gran parte la poesia epica, quella di Omero. «Imitazione» qui non significa dipendenza passiva dalla realtà, semplice riproduzione dei fatti, ma rappresentazione di azioni e di parole che sembrino vere pur essendo inventate dal poeta. Ebbene, è proprio questo carattere di rappresentazione, o di invenzione, ciò che rende, agli occhi di Platone, la poesia da un lato efficace e potente, e dall'altro, proprio per questo, pericolosa dal punto di vista morale.

Nell'ultimo libro della *Repubblica*, dopo avere descritto le caratteristiche della città ideale, Platone ritorna sulla poesia imitativa, esprimendo questa volta un giudizio totalmente negativo che investe – oltre a Omero, primo maestro di tutti i tragediografi – tutti i poeti, sia quelli tragici che quelli comici.

Certo, ripresi, molte altre riflessioni sul nostro Stato mi fanno concludere che l'abbiamo fondato nel modo migliore possibile. Ma lo dico soprattutto se penso alla poesia; – Che cosa pensi?, chiese. – Di non accoglierne in nessun modo la parte imitativa. Che non si debba assolutamente accoglierla appare ora e con più evidenza, come a me sembra, poiché si sono distinti, ciascuno per conto proprio, gli aspetti dell'anima. – Come dici? – A voi posso ben dirlo, ché certo non mi denuncerete agli autori tragici e a tutti gli altri che usano l'imitazione. Tutte le opere di questo genere costituiscono, sembra, un grave danno per lo spirito degli ascoltatori che non dispongono del farmaco, ossia che non le conoscono quali sono effettivamente¹⁹.

Per comprendere a fondo la sua condanna della poesia, occorre soffermarsi ancora un po' sul significato che la nozione di imitazione assume all'interno della filosofia di Platone. Egli illustra il

procedimento imitativo del pittore, il quale dipinge un letto, copiando il letto di legno fabbricato dal falegname, il quale a sua volta – secondo la dottrina platonica delle Idee – lo avrebbe fabbricato copiando l’Idea del letto, unica ed universale, fabbricata, si potrebbe dire, «dal dio»²⁰. Ebbene, fra questi tre letti, quello fabbricato dal dio, quello fabbricato dal falegname e quello dipinto dal pittore, l’unico vero letto è il primo, il quale è l’essenza stessa del letto, il modello di tutti i letti sensibili. Quello fabbricato dal falegname è già un letto meno vero, ma quello dipinto dal pittore è tutto fuorché un vero letto. Ecco dunque spiegato che cos’è l’imitazione: fabbricazione di copie, anzi di copie di copie, quindi distante due volte dalla vera realtà, fabbricazione di apparenze, di falsità.

Lo stesso vale per la poesia imitativa. Omero rappresenta, ad esempio, azioni di guerra. Ma chi prenderebbe da lui lezioni di arte della guerra? Chi si farebbe insegnare da Omero le molte cose di cui Omero parla? Chi potrebbe apprendere da Omero una qualsiasi virtù?

Ammettiamo dunque che, a cominciare da Omero, tutti i poeti sono imitatori di copie della virtù e delle altre cose di cui trattano e non attingono la verità? Ma, come or ora dicevamo, il pittore, pur senza intendersi di persona della fabbricazione delle scarpe, farà un calzolaio che sembrerà un vero calzolaio a chi non se ne intende e giudica invece in base ai colori e alle figure? – Senza dubbio. – Così, credo, diremo che anche il poeta applica certi colori alle singole arti mediante i nomi e le frasi, senza intendersi d’altro che dell’imitazione²¹.

L’imitatore conosce solo un poco le cose che imita, e l’imitazione è uno scherzo e non una cosa seria; e coloro che si dedicano alla poesia tragica, in giambi o in versi epici, sono tutti imitatori nel più alto grado possibile²².

Qui l’imitazione è condannata anzitutto dal punto di vista conoscitivo: non solo non fa conoscere la verità, ma presenta soltanto delle apparenze, e dunque allontana, distoglie da essa. Ma Platone condanna l’imitazione anche per un altro motivo. La poesia imitativa infatti, rappresentando le passioni degli uomini, fa provare a colui che l’ascolta, o assiste alla rappresentazione, le stesse passioni, e in tal modo sviluppa la parte passionale dell’anima dello spettatore, indebolendone la parte razionale. Ad esempio la poesia che rappresenta un uomo piangente fa piangere, sviluppando in tal modo la parte dell’anima propensa al pianto, e indebolendo la ragione, che invece dovrebbe evitare il pianto.

Il poeta imitatore – scrive Platone – ingenera nell’anima di ciascuno come una cattiva costituzione privata, ne compiace il lato senza intelletto e inetto a distinguere il più e il meno, capace soltanto di giudicare ora grandi ora piccole le medesime cose; crea delle copie e si mantiene molto lontano dal vero²³.

Il peggio è che la poesia, quando è grande poesia, corrompe persino gli uomini migliori.

Quando i migliori di noi odono le imitazioni che Omero o un altro autore tragico fanno di

qualche eroe che è immerso nel tutto e si sfoga in un lungo discorso pieno di gemiti, o anche di personaggi che esprimono i loro guai con il canto e si percuotono, sai bene che proviamo gusto e che ci abbandoniamo noi stessi a seguirli partecipandone i sentimenti; e che seriamente lodiamo come buon poeta chi meglio ci fa provare queste emozioni²⁴.

La grande poesia, dunque, quella dei grandi poeti, non solo fa provare agli spettatori le stesse emozioni che essa imita, mettendole in scena, ma suscita anche ammirazione verso il poeta che ne è l'autore. Tutto questo per Platone è sbagliato, perché non bisogna provare passioni così incontrollate, bisogna resistervi e disapprovare colui che le suscita.

Ciò vale anche per la commedia. Infatti,

Se, udendo in una imitazione comica teatrale o anche privata ridicolaggini che ti vergogneresti di fare tu stesso, ne provi grande piacere e non le respingi come cattive, non ti comporti esattamente come nei casi che destavano la tua compassione? Quell'inclinazione a far ridere che, per paura di passare da buffone, raffrenavi in te con la ragione, allora invece la lasci libera; e quando lì l'hai irrobustita, spesso senza accorgertene ti lasci portare nell'intimità a fare l'autore comico²⁵.

Insomma la poesia imitativa fomenta e nutre le passioni, che invece secondo Platone bisognerebbe reprimere.

Simili effetti produce in noi l'imitazione poetica anche rispetto ai piaceri amorosi, alla collera e a tutti gli appetiti dolorosi e piacevoli dell'anima nostra, quelli che, come diciamo, accompagnano ogni nostra azione. Li fomenta e li nutre, mentre bisognerebbe dissecarli²⁶.

Ancora una volta, questa condanna non implica disistima, o incapacità di riconoscere la grandezza dei poeti. A questo proposito, Platone fa dire a Socrate:

Ebbene, Glaucone, quando tu incontri gente che loda Omero e sostiene che questo poeta ha educato l'Ellade e che merita di essere preso e studiato per amministrare ed educare il mondo umano, e che secondo le regole di questo poeta si organizza e si vive tutta la propria vita, questa gente si deve sì baciarla e abbracciarla come quanto mai eccellente, e riconoscere che Omero è il massimo poeta e il primo tra gli autori tragici; ma si deve anche sapere che della poesia bisogna ammettere nello Stato solamente la parte costituita da inni agli dèi ed elogi agli onesti. Ma se vi ammetterai la sdolcinata Musa lirica o epica, nel tuo Stato regneranno piacere e dolore anziché legge e quella che da tutti concordemente è sempre indicata l'ottima ragione²⁷.

Qui Platone riconosce la grandezza di Omero, ma ciò non gli impedisce di censurarlo ugualmente in nome della legge e della ragione. Più avanti egli parla del «fascino» di Omero, paragona se stesso a chi è innamorato di una persona e se ne stacca malvolentieri, ma giudica tale amore «puerile e volgare». Del resto egli non ha difficoltà ad ammettere che «tra filosofia – ma bisognerebbe vedere quale – e arte poetica esiste un disaccordo antico»²⁸. E conclude la sua trattazione della poesia dicendo:

Non c'è stimolo d'onore né di ricchezze né di pubblico ufficio né di poesia per cui meriti di trascurare la giustizia e le altre virtù²⁹.

Il conflitto tra filosofia e poesia non potrebbe essere più grande.

4. Aristotele: la poesia fa godere e apprendere

Aristotele, l'altro grande maestro della filosofia greca, ha dedicato alla poesia un intero trattato, che ha avuto una fortuna enorme nei secoli: la *Poetica*. Anche per lui – come per Platone – la poesia, qualunque forma di poesia, è imitazione (*mimêsis*).

L'epica, la poesia tragica, la commedia, la composizione dei ditirambi, la maggior parte dell'auletica e della citaristica sono, in generale, tutte imitazioni, ma si differenziano l'una dall'altra per tre fattori: o perché imitano con mezzi diversi, o oggetti diversi, o diversamente, cioè non allo stesso modo³⁰.

Abbiamo già detto che *mimêsis* non vuol dire adeguamento passivo alla realtà, ma rappresentazione, messa in scena, ricostruzione fantastica. Ciò vale per tutte le arti, ma in modo particolare per la poesia e soprattutto per la poesia drammatica, cioè la tragedia e la commedia, che formano l'oggetto principale della *Poetica*.

I mezzi con cui la poesia imita la realtà sono, per Aristotele, il ritmo, la parola, la melodia, presi insieme o separatamente. Gli oggetti che essa imita sono «uomini in azione», i quali possono essere uomini di valore (*spoudaioi*) o dappoco (*phauloi*), cioè migliori o peggiori di quelli che si incontrano nella realtà. La differenza fra tragedia e commedia è che la prima mette in scena uomini di valore, mentre la seconda imita uomini dappoco. I modi in cui la poesia imita la realtà sono quelli già distinti da Platone, cioè la narrazione, quale si dà nella poesia epica, o la rappresentazione diretta dei dialoghi e delle azioni, quale si ha nella tragedia e nella commedia. Come modelli di questi tre generi di poesia Aristotele cita Omero, Sofocle e Aristofane.

La valutazione della poesia fornita dallo Stagirita è esattamente l'opposto di quella che ne aveva dato Platone.

L'imitare è congenito fin dall'infanzia all'uomo, che si differenzia dagli altri animali proprio perché è il più portato a imitare, e attraverso l'imitazione si procura le prime conoscenze; dalle imitazioni tutti ricavano piacere. Ne è indizio ciò che avviene nell'esperienza. Anche di ciò che ci dà pena vedere nella realtà godiamo a contemplare la perfetta riproduzione, come le immagini delle belve più odiose e dei cadaveri. La causa, anche di ciò, è che imparare è un grandissimo piacere non solo per i filosofi ma anche per tutti gli altri, tranne che ne partecipano in minor misura. Si gode dunque a vedere le immagini perché contemplandole si impara e si ragiona su ogni punto, per esempio che una certa figura è il tale³¹.

L'imitazione procura conoscenza, fa apprendere, fa conoscere, non allontana dalla verità, come sosteneva Platone, ma anzi avvicina ad essa, permette di attingerla. L'esperienza dei bambini è, a questo proposito, fondamentale: i bambini imparano a parlare grazie all'imitazione, e sempre grazie ad essa imparano tutto ciò che fanno gli adulti. Nel celebre inizio della *Metafisica*, Aristotele ha detto che tutti gli uomini per natura desiderano conoscere; allo stesso modo, si

può dire che tutti gli uomini per natura desiderano imitare, in quanto l'imitare aiuta a conoscere. La tendenza a imitare fa parte della natura umana e distingue l'uomo da tutti gli altri animali, insieme al possesso del *logos* e all'esigenza di vivere nella *polis*. Aristotele non solo rifiuta la dottrina platonica delle Idee, perché a suo avviso la realtà sensibile è l'unica vera realtà (il vero letto è quello in cui dormiamo), ma afferma anche che l'imitazione è il modo migliore di apprendere una certa azione.

La seconda caratteristica dell'imitazione, infatti, è che essa procura piacere, il piacere che nasce dall'apprendere. Se gli uomini per natura desiderano conoscere, quando apprendono, cioè quando soddisfano tale desiderio, non possono che provarne piacere. Anche Platone aveva constatato, come abbiamo visto, che la poesia procura piacere, ma aveva interpretato questo fatto in modo negativo, come se si trattasse di un piacere perverso, che è meglio evitare: a suo parere, infatti, la poesia non fa conoscere, bensì inganna, allontana dalla verità, comunica solo l'apparenza, cioè il falso. I due più grandi filosofi dell'antichità riconoscono entrambi il fascino della poesia, sicuramente perché l'hanno provato, ne hanno fatto esperienza, ma l'uno lo rifiuta e lo condanna per motivi epistemologici ed etici, mentre l'altro lo accetta e lo giustifica in base a motivazioni uguali e contrarie.

Il giudizio dato sulla *mimêsis* in generale viene applicato da Aristotele alle sue forme principali, a partire dalla commedia.

La commedia è l'imitazione di persone che valgono meno, ma non per un vizio qualsiasi, giacché il ridicolo è una parte del brutto. Il ridicolo infatti è un errore o una bruttura che non reca né sofferenza né danno, proprio come la maschera (*prosôpon*) comica è qualcosa di brutto e stravolto, ma senza sofferenza³².

L'effetto della commedia dunque è il ridicolo, la commedia fa ridere, ma il ridere non è un male, perché non fa soffrire, anzi fa godere, e non fa alcun danno dal punto di vista morale. Sulla commedia Aristotele non si sofferma ulteriormente, dichiarando che dei suoi inizi e dei suoi sviluppi non si sa quasi nulla perché all'inizio, nella città, non fu presa sul serio. «Commedia» – egli osserva – deriva da *kômê*, «villaggio», e indica un vagabondare per villaggi da parte di gente respinta dalle città³³. Umberto Eco – come è noto – nel romanzo *Il nome della rosa* ha supposto che la *Poetica* di Aristotele comprendesse anche un secondo libro, dedicato appunto alla commedia, che sarebbe andato perduto e di cui si sarebbe conservato un unico manoscritto nel monastero le cui vicende sono oggetto del romanzo. Di questo manoscritto qualcuno avrebbe avvelenato le pagine, per impedirne la lettura, considerata fonte di riso e quindi immorale, il che spiegherebbe la morte dei vari monaci che tentarono di leggerlo leccandosi il dito per voltarne le pagine.

La tragedia assomiglia alla poesia epica, perché anche questa imita uomini di valore e usa i versi, ma ne differisce perché usa metri diversi, mentre l'epica ne usa solo uno (l'esametro); è un discorso diretto, mentre l'epica è una narrazione; infine si riferisce ad azioni che durano una sola giornata o poco più, mentre l'epica si riferisce a vicende che durano un tempo indeterminato. Con queste parole, Aristotele definisce la tragedia:

Tragedia è imitazione di un'azione seria e compiuta, avente una sua grandezza, in un linguaggio dotato di ornamenti, separatamente per ciascun elemento nelle sue parti, di persone che agiscono e non tramite una narrazione, che attraverso la pietà e la paura porta a compimento (*perainousa*) la purificazione di questo tipo di passioni³⁴.

Aristotele stesso spiega alcune parti di questa complessa definizione. Si consideri anzitutto l'oggetto della *mimêsis* in cui la tragedia consiste: un'azione «seria» (*spoudaia*), cioè compiuta da uomini di valore, spesso da eroi (Agamennone, Aiace, Antigone); «compiuta» (*teleia*), cioè perfetta, che non manca di nulla, perché ha un inizio, uno svolgimento e una conclusione; «avente una sua grandezza», cioè una lunghezza non casuale, non troppo grande né troppo piccola, ma giusta, e per questo bella. Per linguaggio dotato di ornamenti – spiega poi Aristotele – si intende quello che possiede ritmo e melodia, presi insieme o separatamente. Poiché le persone rappresentate agiscono, la tragedia dovrà comprendere, oltre alla dizione e alla musica, l'allestimento dello spettacolo, cioè la messinscena, la scenografia.

Ciò che Aristotele non spiega affatto, invece, è che cosa sia la «purificazione», cioè la famosa «catarsi» (*katharsis*), delle passioni, in particolare delle due passioni che già Gorgia aveva indicato come effetto della poesia, cioè la pietà e la paura. In tutta la *Poetica* non c'è alcun altro cenno a questa purificazione. L'unica altra opera in cui Aristotele parla della «catarsi» è la *Politica*, dove peraltro raccomanda al lettore di cercare maggiori delucidazioni in materia proprio alla *Poetica*. Quest'ultima, però, almeno nella parte che ci è pervenuta, delude questa attesa. In ogni caso, il passo della *Politica* aiuta a capire quello della *Poetica*: esso riguarda l'educazione dei giovani nella migliore delle città realizzabili.

Poiché [...] diciamo che non si deve usare la musica in vista d'un unico vantaggio, ma di molti – perché va coltivata al fine dell'educazione e della catarsi [...], in terzo luogo per la ricreazione, per il rilassamento e per il riposo dopo la tensione –, è evidente che bisogna adoperare tutti i modi, ma non adoperarli tutti alla stessa maniera, bensì per l'educazione quelli in sommo grado etici, mentre gli altri che spingono all'azione ed eccitano l'entusiasmo per l'audizione su esecuzione altrui³⁵.

La catarsi è presentata come uno dei tre scopi in vista dei quali viene usata la musica, accanto all'educazione e alla ricreazione, dunque non coincide né con questa né con quella, anche se

verosimilmente è connessa ad entrambe. Le forme musicali più degne da un punto di vista etico sono le melodie e i canti edificanti, ad esempio quelli patriottici, e hanno per scopo l'educazione. Le forme musicali che invece hanno per scopo la catarsi sono quelle che spingono all'azione ed eccitano l'entusiasmo. A questo punto, Aristotele aggiunge:

In effetti le emozioni, che colpiscono con forza talune anime, esistono in tutte, ma differiscono per la minore o maggiore intensità, ad esempio la pietà, la paura, ed anche l'entusiasmo; ci sono, infatti, taluni, soggetti a questo perturbamento e, come effetto delle melodie sacre, noi li vediamo costoro, quando sono ricorsi alle melodie che trascinano l'anima fuori di sé, ristabiliti come se avessero ricevuto una cura (*iatreia*) o una purificazione (*katharsis*). Questo stesso effetto necessariamente devono provare quelli che hanno pietà, paura e, insomma, questi affetti in generale, e gli altri, nei limiti in cui ognuno ne partecipa, e per tutti deve esserci una qualche purificazione e un sollievo accompagnato da piacere. Ugualmente le melodie purificatrici producono negli uomini una gioia innocente³⁶.

Gli uomini dunque, chi più chi meno, sono soggetti a emozioni, o passioni, quali la pietà, la paura e l'entusiasmo. Alcuni modi musicali, quali le melodie sacre, «che trascinano l'anima fuori di sé», producono su tali passioni l'effetto di una cura e di una purificazione, cioè «un sollievo accompagnato da piacere», ovvero «una gioia innocente». La catarsi, prodotta dalla musica, fa sì che passioni altrimenti dolorose siano vissute con piacere, con gioia innocente. Essa non elimina le passioni, ma le purifica, le libera dal dolore, le trasforma in un piacere. Aristotele insomma riconosce alla musica un effetto purificatorio, che consiste fondamentalmente nel produrre piacere in luogo del dolore. Egli concorda, ancora una volta, con Platone, nel riconoscere che l'arte produce piacere, ma non lo condanna, bensì lo considera «una gioia innocente».

Ma la catarsi prodotta dalla tragedia, di cui si parla nella *Poetica*, comporta gli stessi effetti procurati dalla musica, di cui si parla nella *Politica*? A essere precisi, il testo non dice che la tragedia produce la purificazione delle passioni, ma che «porta a compimento» (*perainô* significa «portare a compimento», da *peras*, «compimento») tale purificazione. Uno studioso italiano della *Poetica*, Pierluigi Donini, ha pertanto supposto che la tragedia porti a compimento la purificazione già iniziata dalla musica, di cui si parla nella *Politica*. La musica sarebbe rivolta soprattutto ai giovani e produrrebbe una prima purificazione delle passioni, avendo come risultato l'educazione alle virtù etiche (coraggio, temperanza, giustizia), mentre la tragedia sarebbe rivolta agli adulti e porterebbe a compimento la purificazione delle passioni, avendo come risultato l'educazione alla saggezza (*phronêsis*), virtù dianoetica, propria delle persone mature³⁷. Ad esempio, gli spettatori che assistono alle vicende di Edipo provano pietà per lui e paura per se stessi, ma la *mimêsis* in cui consiste la tragedia purifica tali passioni dal dolore e fa vedere per quale motivo

una persona può raggiungere o non raggiungere la felicità, rendendo in tal modo gli spettatori più saggi.

Mi sembra che questa interpretazione sia confermata da quanto Aristotele afferma in seguito a proposito della pietà e della paura. Ad esempio egli osserva che la tragedia deve essere imitazione non solo di un'azione compiuta, ma di «fatti terribili e pietosi», cioè tali da produrre pietà e paura, e che questi si verificano quando capitano contro le aspettative, ma non a caso, bensì l'uno a causa dell'altro³⁸. Tali sono i colpi di scena (*peripeteiai*, letteralmente «peripezie»), cioè gli improvvisi rovesciamenti dei fatti, o i riconoscimenti, o le sciagure³⁹. Il verificarsi di questi eventi è determinato dalla trama (*muthos*), che dunque è l'aspetto più importante della tragedia.

Ciò che ispira pietà e paura può prodursi come effetto dello spettacolo [cioè da quanto si vede], ma può anche prodursi semplicemente dalla concatenazione degli eventi, e questo è preferibile, e caratterizza un poeta migliore. Infatti la trama deve essere composta in modo che, anche senza vedere, chi ascolta i fatti avvenuti deve rabbrivire e provar pietà, che è ciò che succede ascoltando la trama di *Edipo* [...]. E poiché il poeta deve produrre il piacere che deriva dalla paura e dalla pietà attraverso l'imitazione, è chiaro che ciò deve essere realizzato attraverso i fatti⁴⁰.

Dunque la tragedia produce pietà e paura, mettendo in scena eventi che suscitino queste passioni; al tempo stesso, però, grazie all'effetto della *mimêsis*, essa «purifica» tali passioni da quanto hanno di doloroso e le rende piacevoli. Ma di quale piacere si tratta? Aristotele l'ha già detto: il piacere proprio della *mimêsis*, cioè il piacere di apprendere.

Un altro effetto della poesia tragica, sottolineato più volte da Aristotele, è quello che egli chiama il «meraviglioso» (*thaumaston*): «Sia nei colpi di scena come nelle azioni semplici si mira all'effetto del meraviglioso, perché ciò è tragico e conforme al senso morale»⁴¹. A proposito della concatenazione di eventi che producono pietà e paura, egli aggiunge:

In questo modo si otterrà il meraviglioso meglio che da sé o per caso, perché anche degli eventi casuali appaiono più meravigliosi quelli che sembrano accadere secondo un'intenzione, come la statua di Miti ad Argo, che uccise il colpevole della morte di Miti, piombandogli addosso durante una cerimonia»⁴².

A parte l'analogia con il mito moderno di Don Giovanni, dove ugualmente la statua della vittima uccide il colpevole, il tema del «meraviglioso» non può non ricordare il famoso passo della *Metafisica* sulla meraviglia come fonte di ogni apprendimento, a conferma del fatto che la poesia tragica fa apprendere.

Lo stesso effetto, secondo Aristotele, è originato dalla poesia epica, in cui la *mimêsis* si compie mediante la narrazione.

Quanto all'imitazione narrativa – egli afferma – bisogna comporre le trame in maniera drammatica attorno a un'azione sola, intera e compiuta, con un inizio, un mezzo e una fine, perché procuri il piacere suo proprio come un unico organismo vivente. [...] Anche in questo

Omero appare prodigioso rispetto agli altri⁴³.

Nelle tragedie si deve realizzare il meraviglioso, mentre nell'epica si trova spesso l'irrazionale (*alogon*), che è la matrice fondamentale del meraviglioso⁴⁴.

L'«irrazionale» è ciò che si presenta inizialmente senza una ragione e perciò suscita meraviglia, e con la meraviglia il piacere, il piacere di apprendere, facendo scaturire quindi la ragione di cui si era privi.

Aristotele si domanda anche se sia migliore l'imitazione epica o quella tragica, cioè il poema epico o la tragedia. La sua risposta riprende il tema del piacere e dell'apprendere.

La tragedia possiede tutte le caratteristiche dell'epica (può anche adoperare il metro), e in più però, aggiunta tutt'altro che piccola, la musica, attraverso la quale i piaceri diventano più evidenti [...]. Inoltre il fine dell'imitazione si compie in uno spazio minore, ed è più piacevole ciò che è concentrato rispetto a ciò che è diffuso nel tempo, come se si mettesse l'*Edipo* di Sofocle nello stesso numero di versi dell'*Iliade*⁴⁵.

Differendo dunque per questi fattori, e inoltre per l'effetto dell'arte (*tês tekhnês ergon*) – in quanto epica e tragedia non devono produrre un piacere qualsiasi, ma quello specificato –, è chiaro che la tragedia, raggiungendo meglio questo fine, è superiore⁴⁶.

Il criterio per giudicare il valore della poesia è sempre il piacere: questo è «l'effetto dell'arte», il fine della *mimêsis*, e questo per Aristotele è positivo, è un pregio, è appunto il pregio specifico della poesia.

Ma il valore conoscitivo, o epistemologico, della tragedia è sottolineato non meno vigorosamente, se – come mette in luce Aristotele – la sua grandezza dipende dal fatto che, «svolgendosi una serie continua di eventi secondo verosimiglianza o necessità (*kata to eikos ê to anankaion*), si produca il passaggio dalla disgrazia alla fortuna o dalla fortuna alla disgrazia»⁴⁷. A questo riguardo, poco dopo egli aggiunge: «Compito del poeta non è dire ciò che è avvenuto, ma ciò che potrebbe avvenire, vale a dire ciò che è possibile secondo verosimiglianza o necessità»⁴⁸.

La serie dei fatti oggetto della *mimêsis* tragica deve avere, dunque, il carattere della verosimiglianza o della necessità. Altrove Aristotele spiega che il «verosimile» (*eikos*) è ciò che accade «per lo più», cioè nella maggior parte dei casi, mentre il «necessario» è ciò che accade sempre, vale a dire in tutti i casi⁴⁹. Ad esempio, «per lo più» le madri amano i propri figli (con l'eccezione di Medea, che li uccise); «sempre», invece, la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due angoli retti. Ebbene, il compito di conoscere come stanno le cose sempre o per lo più è proprio, secondo Aristotele, della scienza (*epistêmê*): per esempio della matematica come stanno sempre, della fisica come stanno per lo più⁵⁰. In questo modo la tragedia acquista lo stesso valore di verità che è proprio della scienza, ovviamente nel campo delle vicende umane e non in quello dei fenomeni naturali.

Questa considerazione fornisce ad Aristotele l'occasione per il celebre paragone tra storia, poesia e scienza, o filosofia.

Lo storico e il poeta non differiscono tra loro per il fatto di esprimersi in versi o in prosa – si potrebbero mettere in versi le storie di Erodoto, e in versi come in prosa resterebbero comunque storia –, ma differiscono in quanto uno dice le cose accadute e l'altro quelle che potrebbero accadere. Per questo motivo la poesia è più filosofica (*philosophôteron*) e più seria (*spoudaioteron*) della storia, perché la poesia si occupa piuttosto dell'universale, mentre la storia riguarda i particolari. Appartiene all'universale che a qualcuno capiti di dire o di fare certe cose secondo verosimiglianza o necessità, e a questo mira la poesia, aggiungendo successivamente i nomi, appartiene invece al particolare dire cosa ha fatto o cosa è capitato ad Alcibiade⁵¹.

Ciò che accade sempre (il necessario) o per lo più (il verosimile) sono identificati con l'universale, mentre ciò che accade non sempre né per lo più è identificato col particolare. La poesia è «più filosofica» della storia perché, come la scienza, ha per oggetto l'universale, mentre la storia ha per oggetto il particolare. L'aggettivo «più filosofico» significa genericamente «più scientifico», cioè che fa conoscere di più, e non ha un riferimento specifico alla filosofia (*philosophia* per Aristotele è sinonimo di *epistêmê*, cioè «scienza», mentre quella che noi chiamiamo «filosofia» è da lui detta «filosofia prima»). Il particolare è ciò che ha fatto, per esempio, Alcibiade, mentre l'universale è ciò che potrebbe fare un eroe, per esempio Achille (ecco l'aggiunta successiva del nome), qualora si trovasse in una certa situazione. Dunque la poesia ci fa conoscere più della storia e raggiunge, nel campo delle vicende umane, lo stesso grado di conoscenza che è proprio della scienza, vale a dire la conoscenza dell'universale, sia questo il necessario, o sia soltanto il verosimile.

Con la celebrazione del valore conoscitivo della poesia Aristotele si colloca agli antipodi di Platone. La posizione platonica e quella aristotelica delimitano così l'intera gamma delle valutazioni che si possono dare della poesia, e rimangono emblematiche, perché qualunque altra valutazione espressa dai filosofi dell'antichità risulterà inquadrabile nell'una o nell'altra.

VII. Che cos'è la felicità?

1. Antichi e moderni

«Il programma del principio del piacere stabilisce lo scopo della vita. Questo principio domina l'apparato psichico fin dall'inizio; non può sussistere dubbio sulla sua efficacia, eppure il suo programma è in conflitto con il mondo intero, tanto con il macrocosmo quanto con il microcosmo. È assolutamente irrealizzabile, tutti gli ordinamenti dell'universo si oppongono ad esso; potremmo dire che nel piano della Creazione non è incluso l'intento che l'uomo sia 'felice'. Quel che nell'accezione più stretta ha nome felicità, scaturisce dal soddisfacimento, per lo più improvviso, di bisogni fortemente compressi e per sua natura è possibile solo in quanto fenomeno episodico»¹. Questa affermazione di Freud, il padre della psicoanalisi, consente di misurare tutta la distanza esistente tra la concezione antica e quella moderna della felicità. Se per gli antichi, nonostante la varietà delle posizioni filosofiche individuali, la felicità costituisce il fine supremo della vita, per i moderni – e ancora di più per i contemporanei – la felicità diviene un traguardo impossibile, mentre il suo opposto – l'infelicità – si impone come il prezzo che l'uomo deve pagare per ottenere in cambio maggiore civiltà e condizioni di vita più sicure. La realtà esterna, con i suoi mille imprevisti, le pulsioni interne, le regole morali e le convenzioni sociali sono i padroni a cui ogni individuo deve rispondere quotidianamente, nell'affannoso tentativo di ridurre l'insoddisfazione o di rinviare la felicità in uno spazio e in un tempo ultraterreni. Nel fluido mondo moderno, insomma, la ricerca della felicità si configura come un'impresa paragonabile alla quadratura del cerchio, come un conflitto irrimediabile tra l'aspirazione al soddisfacimento immediato delle proprie inclinazioni particolari e gli imperativi universali della ragione.

Dato che ogni conoscenza e scelta tende a un qualche tipo di bene, qual è quel bene che noi sosteniamo essere [...] il bene pratico più alto? Ora, per quanto riguarda il nome vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa che le persone raffinate dicono che si chiama «felicità» (*eudaimonia*), e credono che vivere bene e avere successo siano la stessa cosa che essere felici. Ma su cosa sia la felicità, vi è disaccordo, e la massa non la intende nello stesso modo dei sapienti, dato che i primi credono che sia qualcosa di tangibile ed evidente, come piacere, ricchezza o onore, e altri altro².

Così Aristotele riassume invece il comune modo di pensare degli antichi Greci, quasi tutti concordi nel ritenere che il bene supremo

dell'uomo, cioè il fine ultimo di tutte le sue azioni, sia la felicità. Le divergenze, tra le persone comuni e i filosofi, nonché tra gli stessi filosofi, non riguardano questa convinzione di carattere generale, ma la definizione della felicità. E quando Aristotele, come tutti i Greci, identifica la felicità col bene supremo, non la intende solo come ciò a cui di fatto tutti aspirano, bensì anche come ciò a cui tutti *devono* aspirare, cioè come il bene morale più alto.

Al contrario, nell'età moderna – almeno a partire da Kant – la felicità non ha nulla a che fare con l'etica, appartiene al mondo delle inclinazioni sensibili, cioè al mondo della natura, non della libertà. Il fatto che tutti desiderino la felicità, secondo il filosofo di Königsberg, non significa che la felicità sia un bene nel senso morale. Essa è semplicemente l'appagamento dei desideri, che in sé non ha nulla di meritorio, o di lodevole, ma è qualcosa che accomuna l'uomo a tutti gli animali. Dopo Kant questo modo di pensare è diventato generale. Persino Hegel, che criticò duramente l'etica kantiana, concorda con Kant nel ritenere che l'identificazione del bene con la felicità sia espressione di eteronomia, cioè di dipendenza da altro – nel caso specifico dagli impulsi naturali –, non di autonomia della ragione. Detto altrimenti, la questione della felicità attiene al mondo della natura, e non a quello della libertà. Tutte le concezioni etiche moderne, dopo Kant, identificano l'«eudemonismo», cioè l'etica della felicità, con l'utilitarismo, o con l'edonismo, e lo considerano una forma di naturalismo, cioè di subordinazione dell'etica alla natura, o addirittura di egoismo.

Come si spiega questa divergenza così profonda, che oppone i moderni non solo a filosofi come Aristotele o Epicuro, indubbiamente propensi a valorizzare gli impulsi e i desideri, ma anche a filosofi severi, rigorosi ed ascetici come Platone e gli Stoici? Evidentemente alla base di essa c'è un diverso modo di intendere la felicità. Per i moderni «essere felici» significa soddisfare i desideri, appagare gli impulsi, realizzare delle preferenze o delle inclinazioni. Per questo essi tendono a concepire la felicità come uno stato d'animo transitorio, a volte anche solo istantaneo, e come un fatto puramente individuale, che perciò non tarda ad assumere una colorazione di tipo egoistico. Certo, questo modo di concepire la felicità era presente anche tra gli antichi, ma era il modo di pensare della «massa» – come dice Aristotele nel brano sopra citato –, cioè della maggior parte della gente, degli uomini comuni, non dei «sapienti», che le attribuivano altri significati.

I filosofi non avevano infatti nessuna difficoltà a identificare la felicità col bene, cioè con l'oggetto dell'etica, o addirittura della politica. Ciò è stato dimostrato efficacemente in un libro scritto da una filosofa americana di origine inglese, Julia Annas, libro che nella

lingua originale si intitola *The Morality of Happiness*³, mentre nella traduzione italiana è stato intitolato, peraltro col consenso dell'autrice, *La morale della felicità*⁴. La differenza tra le due espressioni è chiara: quella italiana fa semplicemente riferimento a tutte le etiche che pongono come valore supremo la felicità, mentre quella inglese sottolinea il valore morale della felicità, la «moralità» della felicità, che è precisamente la tesi delle etiche antiche. Julia Annas non si limita ad esporre le concezioni etiche proposte da Aristotele fino all'età ellenistica (Stoici, Epicurei, Scettici) – nei filosofi precedenti, cioè nei Presocratici, in Socrate e in Platone, l'etica non è ancora una disciplina filosofica autonoma –, ma mostra anche come in esse la felicità abbia un valore morale, cioè non implichi alcuna forma di naturalismo, o di utilitarismo, o di egoismo, nel senso moderno di questi termini.

Un'altra differenza che contrappone i maggiori filosofi antichi a molti filosofi moderni è il rapporto tra la felicità e la politica, e quindi tra la felicità e la libertà. Infatti, ammesso che la felicità abbia un valore morale, cioè coincida col bene, non è detto che essa debba essere l'oggetto, oltre che dell'etica, anche della politica, cioè che debba costituire il fine della società, o dello Stato, o più in generale dell'organizzazione politica caratteristica di un determinato periodo storico. Per Socrate, Platone, Aristotele, ma anche per molti Stoici, la *polis* – cioè la massima istituzione politica della Grecia classica – o il regno, o l'impero, oltre che il singolo individuo, hanno come fine, o devono avere come fine, la realizzazione del bene supremo dei cittadini, cioè della felicità. Invece per i filosofi moderni, o almeno per Kant e per quanti si ispirano a lui (per esempio nella filosofia politica del Novecento l'americano John Rawls), il governo non deve assolutamente occuparsi della felicità, ma deve al contrario lasciare ciascuno libero di costruirsi la sua felicità come meglio preferisce. Il governo non deve nemmeno occuparsi del bene, perché non esiste una concezione comune, condivisa da tutti, di che cosa è bene, e ciascuno deve essere libero di perseguire ciò che lui intende come bene. Il governo deve assicurare a tutti la libertà, ossia la possibilità per ciascuno di cercare la sua felicità nel modo che egli ritiene il migliore, e la giustizia, cioè i mezzi, le condizioni necessarie, affinché ciascuno – se lo vuole – realizzi la propria felicità.

Solo in alcuni casi, che sono risultati eccezioni significative e degne di richiamare l'attenzione, i moderni hanno assegnato come fine all'autorità politica la realizzazione della felicità. Il più clamoroso è quello rappresentato dalla Costituzione degli Stati Uniti d'America, la quale ha recepito dalla Costituzione dello Stato della Virginia e poi dalla Dichiarazione di Indipendenza del 1776, tra i diritti dell'uomo, che lo Stato deve garantire anche il diritto al «perseguimento della

felicità» (*the pursuit of happiness*). Si tratta di un'espressione inserita nel testo costituzionale da Thomas Jefferson, il quale a sua volta l'aveva ripresa da filosofi inglesi (Joseph Priestley) che erano stati in contatto, attraverso i Sociniani, con l'aristotelismo padovano del Rinascimento, cioè con una tradizione dell'età moderna, che risaliva in ultima analisi proprio ad Aristotele.

Anche questa differenza, come vedremo, dipende da come si intende la felicità, cioè dalla concezione che si ha del bene. Se il bene è inteso solo come soddisfazione delle proprie preferenze, è chiaro che l'autorità politica non può sostituirsi a nessuno e non può stabilire le preferenze di nessuno. Ma i filosofi antichi concepivano la felicità ed il bene in un altro modo, cioè come realizzazione di quelli che oggi chiameremmo i «diritti» dell'uomo, e che gli antichi consideravano come le sue possibilità, le sue capacità, le sue opportunità. Non a caso nell'etica, nella filosofia politica e persino nell'economia del Novecento l'idea antica della felicità è stata riproposta in termini di «vita fiorente» (*flourishing life*), o «piena realizzazione» (*fulfillment*) delle proprie capacità, da Amartya K. Sen, premio Nobel per l'economia nel 1998, il quale ha parlato di un vero e proprio «approccio delle capacità» (*capabilities approach*) all'economia, e da Martha C. Nussbaum, la quale ha mostrato la convergenza tra la posizione di Sen e quella di Aristotele, riconosciuta poi dallo stesso Sen.

2. Alle origini della filosofia: felicità e pessimismo

Tra gli antichi Greci molti concepivano la felicità come soddisfazione dei desideri. Secondo Aristotele, gli uomini comuni si dichiarano felici quando provano piacere, possiedono ricchezze e ricevono onori, compreso il prestigio derivante dalle cariche pubbliche (quello che oggi chiamiamo il «potere»). Gli antichi Greci, tuttavia, grazie al loro acuto senso della finitezza umana, non si facevano troppe illusioni circa la possibilità di raggiungere una felicità piena, anzi ritenevano che fosse praticamente irraggiungibile. Come si è visto, essi suddividevano gli esseri viventi superiori, cioè dotati di *logos*, in due grandi categorie: quelli immortali e beati, cioè gli dèi, e quelli mortali e infelici, cioè gli uomini. La felicità appariva dunque più come una prerogativa divina che umana e in ogni caso il raggiungimento di essa dipendeva dalla volontà degli dèi.

Di ciò è segno il nome stesso attribuito dai Greci alla felicità: *eudaimonia* è infatti la condizione in cui si trova colui che possiede un buon (*eu*) demone (*daimôn*). I demoni non erano propriamente degli dèi, ma degli esseri intermedi tra gli dèi e gli uomini, e i Greci credevano che ciascun individuo fosse assistito da un demone, il quale poteva essere buono oppure cattivo: nel primo caso, la vita dell'uomo era buona, cioè felice; nel secondo, l'uomo era destinato all'infelicità. Essere felici, secondo questa concezione, significava dunque avere un demone buono, e poiché l'avere un demone buono o cattivo dipendeva dalla sorte, essere felici significava essere fortunati.

Senza la fortuna, la felicità era inconcepibile, ma bisognava fare i conti anche con gli dèi. Un'opinione diffusa era che l'uomo senza colpa davanti agli dèi, cioè obbediente alle loro volontà, aveva più probabilità di essere felice di quello che invece si ribellava alle loro leggi. Questa concezione della vita, tutto sommato equilibrata e non ancora tragica, è presente ad esempio nei versi con cui Esiodo – probabilmente il primo ad avere usato la parola *eudaimôn* (felice) – conclude il suo poema *Opere e giorni*:

Felice (*eudaimôn*) e fortunato in questi giorni chi, tutte queste cose conoscendo, lavora senza colpa di fronte agli immortali, osservando i presagi degli uccelli ed evitando gli errori⁵.

Tra gli antichi Greci era diffusa anche la consapevolezza che l'innocente spesso va incontro a sciagure di cui non ha colpa, e viene ingiustamente perseguitato dagli dèi, o dalla sfortuna. Di qui il pessimismo tragico che si esprime in un proverbio antico, riferito da Aristotele, secondo cui «la migliore fra tutte le cose è non nascere e il morire è meglio del vivere». Lo stesso Aristotele, nel dialogo perduto *Eudemo*, riporta un mito che confermerebbe il valore del proverbio.

Si dice che Sileno [un demone], catturato dopo una caccia da Mida [il mitico re che trasformava tutto in oro], interrogandolo questi e volendo sapere qual è la miglior cosa per gli uomini e quale più di ogni altra da scegliere, dapprima non voleva dir nulla e si chiudeva in un silenzio impenetrabile, [...] ma poi essendo stati messi in opera tutti gli espedienti, indotto a parlargli, così, costretto, disse: «o voi che siete effimero seme di travaglioso demone e di ardua fortuna, perché mi costringete a dire ciò che per voi è meglio non sapere? Senza dolore è infatti la vita, quando si ignorano i propri mali. Non è possibile che accada ciò che per gli uomini è la migliore fra tutte le cose, né che essi partecipino della natura dell'ottimo, perché per tutti, uomini e donne, il meglio è non esser generati. Di seguito a ciò la prima tra tutte le cose umane che sono possibili (ma seconda in assoluto) è che, una volta generati, si muoia al più presto»⁶.

In questo brano ricorrono tutti gli elementi della visione pessimistica della felicità: il re Mida rappresenta l'uomo avido, che chiese e ottenne di trasformare in oro tutto quello che toccava; la felicità è il bene supremo, cioè quello da scegliersi più di ogni altra cosa; la vita umana è breve e soggetta a un demone non propizio e alla cattiva fortuna; la gerarchia finale dei beni è: primo non essere mai nati, secondo morire al più presto. La stessa visione è alla base di una parte della poesia lirica, ad esempio di Teognide, che riprende il suddetto proverbio, e di gran parte del teatro tragico: si pensi all'*Orestea* di Eschilo e alla trilogia di Sofocle su Edipo e Antigone. Nell'*Edipo re* il coro, considerando la sorte occorsa al protagonista, esprime questa visione della condizione umana:

Ahi, generazioni dei mortali, come pari al nulla la vostra vita io calcolo! Quale uomo, quale riporta felicità (*eudaimonia*) maggiore che sembrare felice, e con quest'apparenza scomparire? Avendo a esempio la tua sorte, o misero Edipo, nessuna condizione mortale stimo felice⁷.

Nell'*Edipo a Colono* Sofocle riprende, come già Teognide, il proverbio riportato in seguito da Aristotele:

Non essere nati è condizione che tutte supera; ma poi, una volta apparsi, tornare al più presto colà donde si venne, è certo il secondo bene⁸.

Secondo Martha Nussbaum, il teatro greco esprime una visione tragica della vita, in cui l'uomo è esposto a continui rischi e la felicità dipende sostanzialmente dalla fortuna. La studiosa americana ha inoltre mostrato come alcuni filosofi, ad esempio Platone e gli Stoici, abbiano cercato di sottrarre la felicità alle alterne vicende della sorte, riconducendola interamente in potere dell'uomo, mentre altri, come Aristotele, abbiano riconosciuto la validità della visione tragica, facendo dipendere – almeno in parte – la felicità dalla fortuna⁹.

3. Democrito e Socrate: la reazione al pessimismo

Al pessimismo della visione tragica reagirono i primi filosofi che si occuparono di etica, cioè Democrito e Socrate. Il primo – professando una concezione deterministica della realtà, in base alla quale tutto accade necessariamente in seguito al moto vorticoso degli atomi che formano i corpi – elaborò un'etica che cercava di sottrarre l'uomo alle illusioni e ai desideri di ciò che non dipende da lui, in modo da garantirgli un minimo di serenità, se non proprio di felicità. La posizione di Democrito è riportata da Diogene Laerzio, il biografo dei filosofi antichi.

Il fine supremo della vita è la tranquillità dell'animo (*euthumia*), che non è la medesima cosa del piacere, come credevano certuni che avevano frainteso, bensì quello stato in cui l'animo è calmo ed equilibrato, non turbato da paura alcuna o da superstizioso timore degli dèi o da qualsiasi altra passione. A tale stato dell'anima egli dà il nome di benessere (*euestô*) e parecchie altre denominazioni¹⁰.

La tranquillità, surrogato minimo della felicità, è sempre preferibile alla disperazione prodotta dal pessimismo, e deriva dalla liberazione, ottenuta per mezzo della filosofia, dal timore degli dèi e dalla disciplina delle passioni, cioè dalla forza di volontà.

Sullo stesso argomento, disponiamo anche di un frammento autentico di Democrito, riportato sia da Seneca che da Plutarco.

Chi vuol vivere con l'animo tranquillo non deve darsi troppo da fare né per le faccende private né per le pubbliche né, qualora si assuma delle occupazioni, scegliere quelle che sono superiori alle sue forze e alla sua natura; deve invece esser sempre pronto a saper rinunciare, anche se gli si volge la fortuna e lo sospinge con le illusioni verso condizioni più alte, e a non accingersi a cosa che sia superiore alle sue possibilità. È cosa più sicura la grandezza moderata che l'esagerata gonfiezza¹¹.

Qui la consapevolezza dei propri limiti si unisce alla volontà di rinuncia e alla sfiducia nella fortuna, avendo sempre come obiettivo, se non la felicità, la tranquillità dell'animo, che poi è l'unica felicità possibile. Compare inoltre un motivo che ritroveremo in tutta la filosofia dell'età ellenistica, ma che sarà invece rifiutato dai filosofi dell'età classica (Socrate, Platone e Aristotele), cioè il disimpegno dalla vita politica come condizione della tranquillità.

Più positiva e più aperta alla vita politica è la concezione della felicità proposta da Socrate. La sua posizione è ricostruibile grazie ai dialoghi «socratici» di Platone, in alcuni dei quali il tema della felicità viene affrontato esplicitamente. Ad esempio, nell'*Alcibiade I*, al personaggio di Alcibiade, giovane bello, ricco e potente, cui poteva sembrare naturale che la felicità consistesse nel piacere, o nella ricchezza, o nel potere, Socrate fa notare che l'uomo non è il suo corpo, al quale tali cose si riferiscono. A suo avviso, infatti, l'uomo

possiede un corpo, ma è essenzialmente la sua anima, che si serve del corpo come di uno strumento. Per essere felice, dunque, l'uomo dovrà prendersi cura non del suo corpo, ma della sua anima, cioè procurarsi la virtù (*aretê*), che per i Greci consiste non solo nell'irreprensibilità morale, ma anche nel valore, nell'eccellenza, o nella perfezione in generale.

Dunque non è possibile essere felici – conclude Socrate – se non si è saggi e buoni, e gli uomini cattivi sono quindi infelici¹².

Da ciò risulta che la felicità è possibile, ma ad una condizione, cioè che si realizzi la virtù, la quale è essenzialmente perfezione dell'anima e, come vedremo, scienza, cioè conoscenza del bene.

Mio caro Alcibiade – prosegue a questo proposito Socrate – chi possieda la potenza per fare ciò che gli piaccia, ma non abbia alcun senno, cos'è probabile che gli accada, sia lui una persona o uno Stato [*polis*, città]? Se per esempio un malato ha il poter di far ciò che gli piace e, privo d'ogni idea di medicina, spadroneggia a tal punto che nessuno può riprenderlo, cosa accadrà? Non si rovinerà la salute? [...] Se in una nave uno avesse la libertà di fare ciò che gli pare, privo della minima idea di scienza nautica, te lo immagini che cosa avverrebbe di lui e degli altri imbarcati? Perirebbero tutti. Se dunque, in questo stesso modo, nello Stato e in ogni altro tipi di governo e di dominio viene a mancare la virtù, ne consegue il vivere male. Quindi non è il potere tirannico, mio ottimo Alcibiade, che ti devi procurare, né a te stesso né allo Stato, ma la virtù, se volete prosperare in felicità¹³.

Detto altrimenti, si è felici non quando si fa ciò che piace, secondo quanto crede la massa, ma quando si fa ciò che giova, ciò che fa bene, che procura all'anima l'analogo di ciò che è la salute per il corpo, vale a dire la virtù. Rispetto a Democrito, dunque, Socrate ha una concezione attiva, operosa, della felicità: non si accontenta della semplice tranquillità dell'animo, ma mira a perseguire la virtù, l'eccellenza, la perfezione, non solo per se stessi, ma anche per la città in cui si vive, cioè per tutti gli altri. Il pessimismo della visione tragica della vita, conseguente alla concezione «popolare» della felicità, può dunque essere vinto grazie al sapere filosofico, cioè al sapere che si occupa dell'anima e della virtù.

In altri dialoghi socratici, per esempio nel *Carmide*, l'identificazione della virtù con un sapere è ancora più esplicita.

Se la saggezza – dichiara infatti Socrate – divenisse sovrana assoluta di noi, tutto si farebbe secondo le regole scientifiche, né alcun pilota c'ingannerebbe vantandosi di essere pilota senza esserlo, né alcun medico, né alcun generale, né alcun altro fingendo di sapere qualcosa che non sa potrebbe farla franca. Stando così le cose, cos'altro potrebbe capitarci, se non di essere più sani di corpo che ora, di salvarci più facilmente nei pericoli del mare e della guerra, e di avere gli arredi, le vesti e le calzature e tutti gli altri utensili e molti altri oggetti fabbricati con arte per il fatto che ci serviremmo di veri artefici? [...] Che così organizzato il genere umano potrebbe agire e vivere a regola di scienza, sono d'accordo, perché la saggezza, montando in guardia, non permetterebbe che l'ignoranza ci sorprendesse e divenisse nostra collaboratrice¹⁴.

La felicità consiste nell'organizzare l'intera vita secondo la saggezza,

virtù il cui significato non è ancora stato precisato e sulla cui definizione verte l'intero dialogo. A questo punto Socrate solleva un problema, la cui soluzione apre le porte alla felicità:

«Ma che menando le nostre attività secondo scienza noi prospereremmo felici (*eu prattein*) e saremmo beati (*eudaimonein*), questo, mio Critia, ancora non possiamo capirlo». E Critia risponde: «Eppure non troverai facilmente qualche altro fine [*telos*, cioè compimento, piena realizzazione] della felicità se rifiuti quello di vivere secondo scienza». Ma Socrate incalza: «Un momento. Una piccola spiegazione ancora. Secondo scienza di che cosa, vuoi dire? [...] Da un pezzo tu mi fai girare attorno e mi nascondi che non è il vivere secondo scienza a fare la felicità e la beatitudine, e nemmeno la scienza di tutte quante le altre scienze, ma una sola scienza, quella del bene e del male. Perché, se tu togli questa scienza dal novero delle altre scienze, [...] la buona esecuzione di ognuna di esse e l'utilità verrà meno quando questa manchi»¹⁵.

Nella posizione di Socrate, così come viene presentata da Platone, sembra nascondersi un circolo vizioso: il bene, cioè la virtù, consiste nella scienza, e la scienza non è altro che scienza del bene. Se non è un circolo, è una definizione vuota, perché il termine che vorrebbe essere il definiente, cioè la scienza, rinvia a quello che deve essere definito, cioè il bene. Del resto Socrate nell'*Apologia*, come è noto, dichiara che il suo unico sapere è il sapere di non sapere.

Delle indicazioni che permettano di evitare questo circolo si possono desumere da altri dialoghi, in cui però non si è più sicuri di incontrare l'autentico pensiero di Socrate, e nasce il dubbio di avere già a che fare con quello di Platone. Tale è, in particolare, il *Gorgia*, in cui il personaggio di Socrate si confronta non solo con l'omonimo sofista, ma anche con un personaggio sconosciuto, un certo Callicle, il quale impersona la concezione della felicità propria della massa. Quest'ultimo, infatti, sostiene:

chi vuole vivere come si deve ha da sciogliere, non da frenare, la briglia ai propri desideri per quanto grandi siano, e, per quanto grandi siano, deve essere capace di assecondarli con coraggio e con intelligenza e dare sempre piena soddisfazione alle proprie passioni¹⁶.

Callicle si rende conto che questo tipo di vita non è alla portata di tutti, perciò ritiene il suo ideale di felicità valido solo per i forti, cioè gli intelligenti e coraggiosi, accusando la maggioranza di avere inventato le regole morali solo a causa della propria incapacità.

Ma tutto questo – egli aggiunge – è impossibile per la maggioranza: ecco perché i più biasimano chi vive come dico io, per vergogna, credendo così di nascondere la propria impotenza; ed ecco perché sostengono che brutta cosa è la dissolutezza. [...] La verità che tu, Socrate, dici di cercare è questa: la licenza, la dissolutezza, la libertà e i relativi mezzi che le rendono possibili; ecco la virtù e la felicità (*aretê te kai eudaimonia*); tutto il resto, tutti questi bei travestimenti, queste umane convenzioni contro natura, non sono che buffonate senza alcun valore¹⁷.

Socrate obietta che la vita felice delineata da Callicle è simile al lavoro di chi volesse colmare d'acqua un vaso bucato, perché la

ricerca dei piaceri non può mai essere soddisfatta. Egli poi si richiama alla distinzione tra il corpo e l'anima, osservando che, come la salute è il bene del corpo, così la giustizia è il bene dell'anima: per questo motivo, solo chi è giusto è felice. Anzi Socrate si spinge ad enunciare una tesi che doveva suonare assai paradossale all'epoca, cioè «è meglio subire l'ingiustizia che commetterla», perché il commettere ingiustizia è il male peggiore per l'anima, mentre la giustizia guarisce l'anima dalla sua malattia.

Più felice di tutti è, dunque, chi non è ammalato nell'anima, dal momento che di tutti i mali la malattia dell'anima è risultato il più grande. Felice, in secondo luogo, è chi viene liberato dal male, e tale è chi viene punito, chi paga il suo debito alla giustizia. Peggio di tutti vive, infine, chi sia ingiusto e non venga liberato dall'ingiustizia¹⁸.

Dunque il bene di cui è scienza la saggezza, quello la cui conoscenza rende felici, è la giustizia. Resta allora da stabilire in che cosa consista la giustizia, e a questo compito si dedicherà Platone nel suo capolavoro, la *Repubblica*.

La posizione di Socrate di fronte alla felicità conserva un margine di ambiguità, come è provato dal fatto che altri due suoi discepoli diretti, Antistene e Aristippo, l'hanno interpretata in due modi opposti. Il primo fa coincidere la felicità con una virtù intesa essenzialmente come autosufficienza (*autarkheia*), autodominio (*enkrateia*) e quindi astensione dai piaceri del corpo; il secondo invece identifica la felicità proprio col piacere corporeo (che egli chiama «piacere in movimento», cioè derivante da un processo), nei confronti del quale tuttavia egli raccomanda una capacità di controllo («possiedo, non sono posseduto»).

Socrate estende la sua concezione della felicità come giustizia alla *polis*, giacché è convinto che anche la città possa essere felice, se è giusta. Per questa ragione, egli invoca il governo di coloro che sanno, che conoscono il bene, ritenendo che ci si debba impegnare nella vita politica proprio per attuare la giustizia. Ciononostante, in modo del tutto paradossale, egli sarà ingiustamente condannato a morte proprio dalle leggi della sua città, quelle leggi che, nella sua concezione della giustizia, devono essere comunque rispettate¹⁹. Prendendo atto di questa assurda situazione, al termine dell'*Apologia*, Socrate dichiara che la morte è un bene, perché o è come una notte di sonno senza sogni, migliore di tutte le notti, oppure è una trasmigrazione dell'anima in un altro mondo, certamente migliore di questo. E conclude:

vedo manifestamente che per me oramai morire e liberarmi da ogni pena e fastidio è la cosa migliore²⁰.

4. Platone: felicità e giustizia

Nel I libro della *Repubblica*, considerato da alcuni un dialogo giovanile, rispecchiante ancora il pensiero di Socrate, Platone riprende la domanda «che cos'è la giustizia?» che nel *Gorgia* era rimasta senza risposta. In quel libro Trasimaco, un sofista che ricorda molto da vicino il Callicle del *Gorgia*, dapprima sostiene che la giustizia è l'utile del più forte e poi, confutato da Socrate, non esita a proclamare che l'ingiustizia è superiore alla giustizia e che la vita dell'ingiusto, cioè di colui che fa quello che vuole, è più felice di quella del giusto. Per ristabilire la tesi conquistata nel *Gorgia*, secondo la quale condizione della felicità è la giustizia, Socrate introduce un'argomentazione destinata ad avere grande fortuna, come vedremo, anche in Aristotele.

Ogni cosa, egli sostiene, ha una sua funzione specifica (*ergon*): per esempio, la funzione degli occhi è vedere, la funzione delle orecchie è udire. Allo stesso modo, un cavallo ha la funzione di correre e uno strumento inanimato come la roncola ha la funzione di potare i tralci della vite. Inoltre, ogni cosa non solo è caratterizzata da una specifica funzione, ma anche da una virtù (*aretê*), che è la capacità di svolgere bene la propria funzione, e da un vizio, che è l'incapacità di svolgerla. Per esempio la virtù degli occhi è vedere bene, mentre il loro vizio è la cecità, e la virtù delle orecchie è udire bene, mentre il loro vizio è la sordità. La funzione è dunque la prestazione in vista della quale ciascuna cosa esiste, l'azione connessa alla sua conformazione, alla sua struttura. E la virtù è il buon funzionamento, la buona riuscita, il successo nello svolgimento della funzione. Qui, come si vede, il concetto di «virtù» non ha un significato morale, ma corrisponde alla capacità che qualsiasi cosa può avere, o non avere, di svolgere bene la propria funzione.

Stabilito questo, Socrate prosegue:

Non c'è una funzione dell'anima, che non potresti compiere con nessun'altra tra le cose che sono? Questa per esempio: sorvegliare, governare, deliberare e tutte le attività consimili, c'è altri a cui potremmo a buon diritto affidarle se non all'anima? E potremmo non dirle proprie di essa? – No, non c'è altri. – E vivere? Non è, diremo, funzione propria dell'anima? – Sì, in modo particolare, rispose. – C'è allora, possiamo dire, anche una virtù dell'anima? – Possiamo dirlo. – Ora, Trasimaco, potrà mai l'anima compiere bene le sue funzioni, se viene privata della virtù che le è propria? O è impossibile? – Impossibile. – Un'anima cattiva deve per forza governare e sorvegliare male, e un'anima buona compiere bene tutto questo. – Per forza. – Ora, non abbiamo convenuto che virtù dell'anima è la giustizia e vizio l'ingiustizia? – Sì, l'abbiamo convenuto. – Perciò l'anima giusta e l'uomo giusto vivranno bene, e l'ingiusto male. – È evidente, disse, dal tuo discorso. – D'altra parte chi vive bene è beato e felice, chi non vive bene l'opposto. – Come no? – Quindi il giusto è felice e l'ingiusto infelice²¹.

Se ogni cosa ha una funzione propria ed una propria virtù, anche l'anima deve averle. Ora, poiché la funzione dell'anima è vivere, e la sua virtù è vivere bene, la giustizia, che è appunto la virtù dell'anima,

è la condizione della felicità. Il ragionamento fila e segna indubbiamente la vittoria definitiva di Socrate su Trasimaco, ma si regge su alcuni presupposti. Anzitutto esso presuppone che la felicità dell'uomo sia la felicità della sua anima, perché per Socrate, come per Platone, l'uomo è soltanto la sua anima. Non si pone dunque il problema dei cosiddetti beni del corpo, o beni esterni, quali i mezzi per sopravvivere, il piacere dei sensi, il successo, la fama, e simili. Inoltre il ragionamento di Socrate presuppone che la virtù dell'anima sia la giustizia, che è una virtù di tipo morale, non più di tipo soltanto generale. L'identificazione della felicità con la giustizia significa dunque che l'uomo giusto non ha bisogno di altro per essere felice, ovvero che la sua felicità dipende soltanto da lui, e non dipende in alcun modo dagli altri, o dalla fortuna. Si tratta di una concezione autarchica, ed anche ascetica, della felicità.

Fino a qui la *Repubblica* può avere esposto soltanto il pensiero di Socrate, sia pure genialmente espresso da Platone, non ancora quello di quest'ultimo. Il I libro si conclude infatti con la riproposizione della domanda, già posta nel *Gorgia*: «ma la giustizia, in cui la felicità consiste, che cos'è?». A questa domanda non si è ancora data una risposta. La risposta viene nei libri successivi, dal II al X, e costituisce il grande contributo di Platone. Questi propone infatti, per bocca di un Socrate divenuto ormai suo portavoce, di esaminare che cos'è la giustizia considerando un quadro più ampio di quello dell'uomo singolo, cioè quello della città (*polis*), considerata come proiezione ingrandita dell'uomo, anzi della sua anima. Preferiamo mantenere, come traduzione del greco *polis*, il termine «città», piuttosto che quello, usato da molti traduttori, di «Stato», perché lo Stato è una creazione tipicamente moderna, con caratteristiche in parte diverse dall'antica *polis*. Questa tuttavia è a sua volta diversa dalla «città» nel senso moderno, cioè dal semplice agglomerato urbano, perché per i Greci essa indica la società politica perfetta, cioè autosufficiente, e quindi comprende anche un certo territorio extraurbano.

Dovendo dire in che consiste, per la *polis*, la giustizia, Platone non descrive una città realmente esistente, bensì una città ideale, la città quale dovrebbe essere, fornendoci in questo modo la prima grande utopia della storia. Egli tuttavia ritiene che questa città ideale non sia soltanto un sogno, bensì che essa sia in qualche misura realizzabile, o che almeno possa esercitare un'influenza benefica sulla realtà, fungendo da modello a cui le città reali devono cercare di avvicinarsi il più possibile. Con questa mossa geniale Platone non solo fonda la filosofia politica, ma allarga il concetto di felicità dal singolo individuo all'intera società. Per Platone, insomma, la felicità non è più un problema individuale, privato, ma sociale, anzi politico: non si può essere felici da soli, ma solo in una città in cui tutti siano felici, o tutti

abbiano la possibilità di esserlo.

Come ogni ente, anche le diverse categorie di cittadini che formano la città hanno una funzione precisa e una specifica virtù; anzi, la città nel suo insieme funziona bene quando ciascuna categoria di cittadini svolge solo la funzione che le è propria, cioè quando si realizza una perfetta distribuzione di compiti. Ciascuno infatti fa meglio di chiunque altro ciò che costituisce la sua funzione: il contadino coltivare la terra, l'artigiano confezionare vesti o strumenti, il commerciante far circolare le merci, e così via. Oltre a queste funzioni di tipo, per così dire, materiale, la città richiede altre funzioni, quali la difesa dai nemici in guerra e il governo. Queste saranno svolte nel modo migliore dai cittadini preposti a queste funzioni, cioè i cosiddetti «guardiani» o «custodi», parte dei quali avrà il compito di combattere (i guerrieri) e parte di governare (i governanti). Poiché tutti gli addetti a funzioni materiali possono essere considerati membri di una stessa categoria, quella dei produttori, o dei lavoratori, nella città vi saranno fondamentalmente tre categorie: i produttori, i guerrieri e i governanti.

La maggior parte della *Repubblica* è dedicata a descrivere come devono essere educati i guerrieri e i governanti, cioè come essi devono vivere e quali cose devono apprendere per essere dei buoni guerrieri e dei buoni governanti. La prima condizione di tale educazione è che guerrieri e governanti, cioè i guardiani nel loro complesso, conducano vita comune, cioè non abbiano proprietà private e famiglie proprie, ma vivano a spese della città, considerandosi tutti fratelli, ovvero tutti membri della stessa famiglia. Ciò garantisce, infatti, che essi non antepongano interessi particolari al bene della città. A questo punto, Platone immagina l'obiezione che il senso comune potrebbe fare di fronte a questo possibile stile di vita, e fa dire al personaggio di Adimanto:

Come ti giustificherai, Socrate, se uno obietta che non fai punto felici questi uomini?22

La risposta di Socrate è altamente significativa e fa capire che per Platone la ricerca della giustizia è connessa con la realizzazione della felicità.

Non ci sarebbe affatto da meravigliarsi che anche così costoro fossero molto felici. Pure, noi non fondiamo il nostro Stato [leggi: città] perché una sola classe tra quelle da noi create goda di una speciale felicità, ma perché l'intero Stato goda della massima felicità possibile. Abbiamo creduto di poter trovare meglio di tutto la giustizia in uno Stato come il nostro, e, viceversa, l'ingiustizia in quello peggio amministrato; e di poter discernere, attentamente osservando, ciò che da un pezzo cerchiamo. Ora, noi crediamo di plasmare lo Stato felice non rendendo felici nello Stato alcuni pochi individui separatamente presi, ma l'insieme dello Stato23.

Poco oltre, il personaggio di Socrate aggiunge:

Si deve dunque esaminare se dobbiamo istituire i guardiani per far loro godere la massima felicità possibile; o se, guardando allo Stato nel suo complesso, si deve farla godere a questo; e costringere e convincere questi ausiliari e guardiani e così pure tutti gli altri a eseguire meglio che possono l'opera loro propria (*ergon*); e se, in questa generale prosperità e buona amministrazione statale [leggi: politica], si deve lasciare che ogni classe partecipi della felicità nella misura che la natura le concede²⁴.

Dalle parole di Socrate si può desumere come per Platone la felicità sia anzitutto un fatto sociale, non individuale: essa consiste nel creare le condizioni affinché tutti possano essere felici, sia pure con la riserva espressa dalle parole «nella misura che la natura concede», le quali rivelano una vena pessimistica. Non tutti, infatti, possono realmente essere felici, ma la responsabilità di questo non dipende dagli uomini, bensì dalla natura. In generale, la condizione della felicità sociale è la giustizia, ossia che tutti eseguano meglio che possono l'opera, cioè la funzione, loro propria.

La virtù dei governanti, cioè la capacità di governare bene, è la sapienza; quella dei guerrieri, cioè la capacità di combattere bene, è il coraggio; quella di tutti è la capacità di dominare le passioni, cioè gli interessi particolari, vale a dire la temperanza. La giustizia nella città consiste dunque nell'assolvere bene, da parte di ciascuna categoria di cittadini, alla funzione che le è propria, cioè nell'essere i governanti sapienti, i guerrieri coraggiosi e tutti temperanti²⁵. Si può dire pertanto che la giustizia è la somma di tutte le altre virtù. Se ora torniamo a considerare il singolo uomo e applichiamo alla sua anima il discorso fatto per la città, ne risulta che l'anima è composta di tre parti, la ragione (*logos*), che corrisponde alla categoria dei governanti e che deve avere come virtù la sapienza, l'impeto (*thumos*), che corrisponde alla categoria dei guerrieri e che deve avere come virtù il coraggio, e la parte in cui ha sede la concupiscenza (*epithumia*), che corrisponde alla categoria dei produttori e che deve avere come virtù la temperanza. La giustizia si realizza nell'anima quando ciascuna delle sue parti svolge bene la sua funzione, cioè la ragione comanda, l'impeto si allea alla ragione e le passioni vengono tenute a freno dalle altre due parti²⁶. Se la felicità è condizionata dalla giustizia, l'anima di ognuno è felice quando è giusta, cioè quando la ragione riesce a dominare le passioni. Anche in Platone torna la concezione autarchica ed ascetica, oltre che politica, della felicità, già sostenuta dal maestro Socrate.

La *Repubblica* prosegue domandandosi a chi toccherà ricoprire il ruolo dei governanti nella città. Platone non ha dubbi: si tratta dei filosofi. Ma chi sono i veri filosofi? Coloro che – come per Socrate – desiderano sapere, senza mai raggiungere definitivamente la verità? Oppure coloro che sanno effettivamente, cioè conoscono la vera realtà, il mondo delle Idee eterne e soprattutto la suprema tra esse, l'Idea del Bene? A differenza di Socrate, Platone ritiene che solo chi

dispone stabilmente di questa scienza può governare bene gli altri. Egli precisa, inoltre, che questo tipo di filosofi nelle città già esistenti sono inattivi ed inutili, perché nessuno affida loro il compito di governare, perciò essi si astengono dalla vita politica²⁷. A questa condizione sembra riferirsi la famosa allegoria della caverna, cioè la descrizione dell'ascesa del filosofo dalla semplice conoscenza sensibile e dall'opinione alla vera scienza, cioè alla conoscenza delle Idee. La caverna infatti è l'immagine della situazione in cui il filosofo si trova nelle città già esistenti ed è significativo che, una volta uscito dalla caverna, non voglia più farvi ritorno. Probabilmente, con ciò Platone intende dire che il filosofo, quando può dedicarsi liberamente alla conoscenza delle Idee, è felice e non vuole rientrare nella caverna per non essere infelice. Egli è tuttavia dell'avviso che il filosofo uscito dalla caverna debba essere costretto a rientrarvi, suo malgrado, e a prendersi cura degli altri. I filosofi insomma, a turno, devono governare, in omaggio al principio secondo il quale non basta che ciascuno aspiri alla propria felicità, ma bisogna adoperarsi per la felicità di tutti²⁸.

Nella città ideale, governata dai filosofi, non solo il filosofo è felice, ma in qualche misura lo sono tutti, mentre nelle città già esistenti sembra che nessuno sia felice, con l'eccezione forse del filosofo, per il carattere autarchico ed ascetico della sua felicità. Quest'ultimo punto non è chiarito del tutto da Platone, il quale invece nei libri VIII e IX del dialogo descrive gli altri tipi di città, cioè le città inferiori rispetto a quella ideale perché governate rispettivamente dagli ambiziosi (timocrazie), dagli avidi di ricchezza (oligarchie), dai licenziosi (democrazie) e dai tiranni (tirannidi). Nessuna di esse è felice, ma la più infelice di tutte è la città governata da un tiranno, così come il tiranno – in netto contrasto con l'opinione iniziale espressa da Trasimaco – è il più infelice degli uomini, perché vive nella paura, nella solitudine e nella schiavitù delle sue passioni. A ciascuna città corrisponde un tipo di uomo: pertanto, come si è fatta una classifica dei tipi di città, è possibile fare una classifica dei tipi di uomo dal punto di vista della felicità e dell'infelicità.

A questo riguardo, Socrate dichiara:

Or a fa anche tu la classifica degli uomini felici: di' chi è il primo, chi il secondo e via via gli altri. In tutto sono cinque: uomo regale, timocratico, oligarchico, democratico, tirannico. – Ma giudicare è facile, rispose. Considerandone la virtù e il vizio, e la felicità e l'infelicità, li giudico, come si giudicano dei cori, nell'ordine della loro entrata in scena. – Dobbiamo dunque assoldare un araldo, dissi, o devo proclamare io stesso che secondo il giudizio del figlio di Aristone l'uomo migliore e più giusto è il più felice, e che questi è il più regale, e re di se stesso? Che il peggiore e più ingiusto è il più disgraziato, e che questi è chi per la sua indole molto tirannica tiranneggia al massimo sé e lo Stato? – Proclamalo tu!, disse²⁹.

L'uomo regale, evidentemente, è il filosofo, «re di se stesso», cioè capace di autogovernarsi e perciò di governare bene gli altri; il tiranno

invece è colui che si lascia tiranneggiare dalle sue passioni e per mezzo di queste tiranneggia gli altri.

La *Repubblica* si chiude col mito di Er, in cui – dopo la morte – si prospettano premi per coloro che sono vissuti in modo virtuoso e punizioni per coloro che sono vissuti nei vizi, con pene particolarmente severe per i tiranni³⁰. Ciò induce a pensare che il filosofo sia felice tanto in questa vita quanto nella vita eterna a cui l'anima – secondo Platone – è destinata dopo la morte, a differenza del tiranno che è infelice sia nella prima che nella seconda. Sorge allora il problema di capire perché il primo debba essere premiato, se già è stato felice, e perché il secondo debba essere punito, se già è stato infelice. Forse il filosofo e il tiranno saranno, rispettivamente, felici e infelici in modo diverso prima della morte e dopo di essa? Il problema viene in parte chiarito in altri dialoghi, quelli non più «utopistici» di Platone, ma non c'è dubbio che esso rivela alcune ambiguità nella concezione autarchica ed ascetica della felicità. Più precisamente, alcuni dialoghi – come il *Fedone* – sembrano collocare la felicità esclusivamente dopo la morte, mentre altri – come il *Simposio*, il *Fedro* e il *Filebo* – sembrano ammettere la possibilità di una felicità anche in questa vita.

Per quanto riguarda il *Fedone*, anzitutto va tenuta presente la dichiarazione iniziale del personaggio omonimo a proposito dello stato d'animo in cui si trovava Socrate in attesa della morte.

Felice egli era, o Echecrate, e ne' modi e nelle parole, tanto intrepidamente e nobilmente morì; e mi dava immagine come di uno che, pur andando nell'Ade, non vi andasse senza un divino fato, e che, anche colà giunto, egli sarebbe stato felice come nessun altro mai³¹.

Sempre nel *Fedone*, inoltre, è esposta la concezione secondo cui l'anima in questa vita è prigioniera del corpo; con la morte, invece, l'anima si libera del corpo e, raccolta tutta in se stessa, può finalmente contemplare le Idee, nel che consiste la sua felicità³². Nel mito finale sul destino delle anime dopo la morte, nuovamente si prospettano premi per le anime dei giusti e pene per quelle dei malvagi³³. In base a questo dialogo, dunque, si ha l'impressione che nemmeno il filosofo possa essere veramente felice in questa vita, non tanto perché egli non vive nella città ideale descritta nella *Repubblica*, quanto perché è anche lui prigioniero del corpo.

Diversa è invece l'impressione prodotta dal *Simposio*, dove il famoso discorso della sacerdotessa Diotima su Amore mostra che questi è filosofo, non perché sia già sapiente, ma perché desidera esserlo; inoltre, l'oggetto dell'Amore, e quindi del filosofo, è sempre il bello, il quale dapprima si presenta nei bei corpi, poi nelle belle anime, poi nelle belle opere dell'anima (virtù, scienze, costituzioni), ed infine si lascia cogliere come bello in sé, cioè come Idea del Bello, che coincide

con l'Idea del Bene³⁴. Ebbene, secondo Diotima questa ascesa dall'amore per i bei corpi all'amore per il bello in sé sembra essere possibile già in questa vita. La sacerdotessa infatti esclama:

Questo è proprio il modo giusto di avanzare o di essere da altri guidato nelle questioni d'amore: cominciando dalle bellezze di questo mondo, in vista di quella ultima bellezza salire sempre, come per gradini, da uno a due e da due a tutti i bei corpi, e dai bei corpi a tutte le belle occupazioni, e da queste alle belle scienze e dalle scienze giungere infine a quella scienza che è la scienza di questa stessa bellezza, e conoscere all'ultimo gradino ciò che sia questa bellezza in sé. Questo è il momento della vita, caro Socrate – continuava la forestiera di Mantinea –, o mai più altro, degno di vita per l'uomo, quando contempi la bellezza in sé³⁵.

Nel passo citato, la contemplazione della bellezza, in cui consiste la felicità, sembra raggiungibile già in questa vita, come momento culminante di un percorso che inizia già con l'amore per i bei corpi, un amore sicuramente carnale, in precedenza definito dalla stessa Diotima come desiderio di procreare nel bello, attraverso l'unione dell'uomo e della donna. Tale unione è altrove definita un «fatto divino e [...] immortale», perché assicura l'immortalità almeno alla specie³⁶. L'amore per le belle anime, le belle opere e la bellezza in sé è descritto in termini analoghi a quelli in cui è descritto l'amore carnale, cioè come desiderio di procreare nel bello, non con il corpo ma con l'anima, e come desiderio di immortalità³⁷. Non sembra dunque che i due tipi di amore, quello carnale e quello spirituale (o filosofico), si escludano, come nella concezione autarchica ed ascetica della *Repubblica* e del *Fedone*. In questi dialoghi, la felicità consiste nel dominio e possibilmente nell'eliminazione delle passioni; nel *Simposio*, invece, l'amore passionale e quello spirituale vengono esposti come due momenti successivi di un medesimo percorso.

Inoltre la contemplazione della bellezza in sé si configura essa stessa come garanzia di vera immortalità, non più soltanto della specie, ma anche del singolo uomo.

Forse credi che sia una vita da sciocco quella di un uomo che tenga lo sguardo su di lei e la contempi con il mezzo che le conviene e viva insieme a lei? O non pensi che solo qui, mirando la bellezza per mezzo di ciò per cui è visibile, potrà produrre non simulacri di virtù, in quanto non è a contatto di un simulacro, ma virtù vera, perché è a contatto col vero; e che avendo dato alla luce e coltivato vera virtù, potrà riuscire caro agli dèi e, se mai altro uomo lo divenne, immortale?³⁸

L'accenno agli dèi fa pensare che l'immortalità in questione sia il premio della virtù concesso dopo la morte, ma la virtù appartiene a questa vita ed è generata dalla contemplazione del bello in sé; dunque, la contemplazione del bello in sé è possibile già in questa vita e, se essa rende felici, c'è una felicità possibile già in questa vita, almeno per il filosofo.

Questa concezione è confermata dal *Fedro*, dove Socrate, dopo un primo discorso in cui definisce l'amore come desiderio irrazionale, che

ha di mira esclusivamente la bellezza dei corpi, ritratta ciò che ha detto e pronuncia un secondo discorso, una specie di palinodia, in cui definisce l'amore come uno stato di delirio, datoci per dono divino, da cui provengono i più grandi beni, cioè le profezie, le opere d'arte e di poesia e la stessa filosofia³⁹. Sempre nel *Fedro*, Platone riprende la concezione della *Repubblica*, paragonando l'anima umana ad un cocchio guidato da un auriga, simbolo della ragione, e tirato da due cavalli, uno docile, simbolo dell'impeto, e l'altro selvaggio, simbolo delle passioni. L'auriga ha il compito di tenere a freno il cavallo selvaggio e di guidare il cocchio, con l'aiuto dell'impeto, verso la regione «sopraceleste», cioè il mondo delle Idee, nella cui contemplazione consiste la felicità. Stando a quanto dice poco dopo Platone, sembrerebbe che il raggiungimento della regione sopraceleste sia possibile già in questa vita:

Questa è la vita degli dèi. Ma fra le altre anime, quella che meglio sia riuscita a tenersi stretta alle orme di un dio e ad assomigliarvi, eleva il capo del suo auriga nella regione sopraceleste, ed è trascinata intorno con gli dèi nel giro di rivoluzione. Ma essendo travagliata dai suoi corsieri, contempla a fatica le realtà che sono⁴⁰.

Platone parla anche di altre anime, inferiori a questa, perché contemplano le Idee solo in parte o in qualche momento, o perché non le contemplano mai, ed afferma che tutte le anime, a cominciare dalla prima, sono destinate a reincarnarsi in tipi di uomini di valore diverso a seconda della misura in cui hanno contemplato le Idee. La prima di esse, quella che le ha contemplate di più, si reincarna in un filosofo. Ma il fatto che, prima di reincarnarsi, tale anima abbia contemplato le Idee «a fatica», «essendo travagliata dai suoi corsieri», significa che la sua contemplazione è già avvenuta in questo mondo, cioè prima della morte, perché dopo la morte non vi sarebbe più stato alcun motivo di fatica o alcun conflitto tra le varie parti dell'anima. Dunque anche in base al *Fedro* sembra possibile che almeno i filosofi raggiungano la felicità in questa vita.

Questa tesi è confermata dal *Filebo*, dove Platone si domanda quale sia la vita migliore, se quella dedita al piacere, oppure quella dedita all'esercizio dell'intelligenza, cioè alla scienza, o alla saggezza. Questo dialogo probabilmente rispecchia un dibattito realmente avvenuto all'interno dell'Accademia tra Eudosso di Cnido, il grande matematico e astronomo, per il quale il piacere è il bene supremo, e Speusippo, il nipote e futuro successore di Platone nella guida della scuola, per il quale il piacere non è affatto un bene. Platone sembra assumere una posizione intermedia tra le due precedenti, asserendo che il piacere senza intelligenza non può dare la felicità, così come non può darla l'esercizio dell'intelligenza a cui non si accompagni alcun piacere. Entrambi questi tipi di vita, insomma, appaiono insufficienti a costituire la felicità. A questo proposito, Platone inscena un dibattito

tra Protarco, inizialmente sostenitore del piacere, e Socrate.

PROTARCO – O Socrate, né il primo né il secondo di questi modi di vivere mi parrà mai tale da esser prescelto, né mai ad altri tale potrà apparire, io credo. SOCRATE – E che dici di ambedue presi insieme, Protarco, di un modo di vita che li comprenda entrambi e che risulti tale dalla mescolanza di ambedue? PROTARCO – Tu intendi vita che si svolge nel piacere e insieme nell'esercizio della mente e dell'intelligenza? SOCRATE – Così, vita fondata proprio su tali elementi. PROTARCO – Ognuno sceglierà, io credo, questa, prima che l'una o l'altra di quelle due, e darà ad essa la precedenza su quelle⁴¹.

Qui Platone non contrappone più la scienza al piacere, ma auspica una vita mista di entrambi questi elementi, e solo in questa ravvisa l'autentica felicità, parlando evidentemente della vita che si può vivere in questo mondo. La concezione autarchica ed ascetica del *Fedone* e della *Repubblica* sembra dunque attenuarsi in quello che è unanimemente considerato uno degli ultimi dialoghi di Platone, come se quest'ultimo, nella vecchiaia, fosse divenuto meno esigente rispetto ai dialoghi della maturità. È vero che poi nel *Filebo* si distingue tra i piaceri puri, cioè non mescolati ad alcun dolore, derivanti dall'esercizio delle attività intellettuali, e i piaceri mescolati a qualche dolore, che sono i piaceri dei sensi, e si fanno rientrare soltanto i primi nella vita migliore⁴². Resta tuttavia il fatto che la felicità, pur consistendo essenzialmente nelle attività intellettuali, comprende in sé anche un certo piacere. Ciò che colpisce nella concezione platonica della felicità, anche in questa ultima versione più «moderata», è l'assenza totale di qualsiasi riferimento alla fortuna, o a circostanze esterne che possano influire positivamente o negativamente sulla felicità stessa. In altre parole, questa sembra dipendere sempre ed esclusivamente dall'uomo. Anche se negli ultimi dialoghi, dunque, Platone attenua il carattere ascetico della felicità, egli continua a riconoscerle una dimensione autarchica. In generale, tuttavia, dagli scritti giovanili fino a quelli della vecchiaia, Platone mostra di considerare la felicità non tanto come una condizione dell'uomo, ma come una condizione dell'anima, rimanendo in ciò fedele al maestro Socrate.

5. Aristotele: felicità, filosofia e politica

Aristotele è colui che più esplicitamente di ogni altro filosofo formula il problema della felicità. A questo, infatti, è dedicata l'intera *Etica Nicomachea*, che si presenta come ricerca del fine ultimo delle azioni umane, identificato con il bene supremo dell'uomo. Quest'ultimo costituisce non soltanto l'oggetto dell'etica, ma anche della politica, poiché il bene del singolo fa parte del bene della città (*polis*). Che il più alto dei beni praticabili (*prakton*) dall'uomo, cioè realizzabili mediante l'azione umana, sia la felicità è per Aristotele fuori discussione: il problema è di vedere in che cosa la felicità consista. Alcuni la identificano col piacere, altri con la ricchezza, altri con gli onori, altri con la virtù, altri ancora con la conoscenza (*theôria*)⁴³. Riservandosi di esaminare tutte queste posizioni, Aristotele ne scarta subito una: quella di Platone, secondo cui il bene supremo sarebbe l'Idea del Bene, anche se lo fa con un certo rammarico per l'amicizia che lo lega al maestro: da cui il motto *amicus Plato, sed magis amica veritas*.

I motivi per cui Aristotele non può accettare la tesi della *Repubblica* sono due: anzitutto non vi è un unico bene, uguale per tutti, ma vi sono tanti beni quante sono le categorie dell'essere e ciascuno di essi è oggetto di una scienza diversa. In secondo luogo,

anche se vi è un bene unico, ed è predicato in comune, oppure è separato ed è in sé una qualche cosa, è chiaro che non potrà essere un bene realizzabile (*prakton*), né tale che l'uomo lo possa fare proprio, mentre al presente noi cerchiamo qualcosa di simile⁴⁴.

Insomma, poiché il bene supremo deve essere la felicità, esso non può essere un'Idea trascendente, oggetto semplicemente di contemplazione, ma deve essere in qualche modo praticabile dall'uomo.

Ciò non esclude che, anche per Aristotele, esso debba essere un bene «perfetto» (*teleion*), cioè fine a se stesso (da *telos*, fine), desiderato in vista di se stesso e non di altro, ed «autosufficiente» (*autarkhes*), sebbene in un senso diverso da quello con cui d'abitudine si intende questo termine.

Noi non usiamo – scrive Aristotele – il termine autosufficiente in relazione a un singolo individuo che vive una vita solitaria, ma in relazione anche a genitori, figli, moglie e in genere agli amici e concittadini, perché per natura l'uomo è animale politico⁴⁵.

In questo Aristotele concorda con Platone: la felicità non è un fatto soltanto individuale, ma è un bene sociale, a cui tutti devono poter partecipare; la ragione di questo risiede nella natura politica dell'uomo, giacché l'uomo è costituito in modo tale da poter realizzare la propria felicità solo nella *polis*. Per questo, come si è già detto

po' anzi, secondo Aristotele, il bene è oggetto della politica e l'etica, cioè la dottrina del bene individuale, non è che una parte della politica.

Il punto di partenza della ricerca aristotelica della felicità è lo stesso di Platone, cioè la ricerca della funzione propria (*ergon*) dell'uomo. Non è, infatti, possibile definire che cos'è la felicità se non

si coglierà qual è l'agire tipico (*ergon*) dell'uomo. Infatti, come per un flautista, per uno scultore, per ogni artigiano, e in generale per coloro che hanno un proprio operare ed agire, il bene e il successo sembrano consistere nell'opera stessa, così si può credere che ciò valga anche per l'uomo, se è vero che anche l'uomo ha un qualche operare suo proprio. Ma è dunque possibile che vi siano opere e attività proprie di un falegname e di un calzolaio, e dell'uomo non ve ne sia nessuna, ed egli sia inattivo per natura? O, proprio come appare evidente che dell'occhio, della mano, del piede e, più in generale, di ciascuna delle parti del corpo vi è evidentemente un operare tipico, così anche per l'uomo si può porre una qualche opera propria, al di là di tutte quelle particolari?46

La nozione di «agire tipico», «operare proprio», «opera», equivale a quella di «funzione» in Platone, ossia indica ciò che l'uomo soltanto, o l'uomo meglio di qualunque altro ente, riesce a fare. L'agire tipico dell'uomo non sarà né il semplice vivere, perché questo è comune anche alle piante, né una vita fatta di sensazioni, perché questa è comune anche al cavallo, al bue e a tutti gli animali, ma riguarderà l'uso della ragione, o dell'anima razionale. Il bene inoltre non consiste solo nello svolgere la propria funzione, ma nello svolgerla bene, cioè in modo eccellente; per esempio è proprio del citarista suonare la cetra e del citarista eccellente suonarla bene. Ora, poiché l'eccellenza, come abbiamo già visto, non è altro che la virtù (*aretê*), Aristotele definisce la felicità come «attività dell'anima secondo virtù». Tale virtù dovrà essere esercitata per l'intera vita, non solo in alcuni momenti di essa: «come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno»47.

Apparentemente siamo di fronte alla stessa definizione di Platone, ma in realtà Aristotele non contrappone l'anima razionale né alle altre parti dell'anima (vegetativa e sensitiva), che sono in essa comprese, né al corpo, di cui l'anima è «atto primo», cioè capacità di svolgere le funzioni che gli appartengono48. Un primo segno del carattere inclusivo che la felicità possiede per Aristotele è l'accento alla durata della vita. La felicità è una caratteristica della vita umana, cioè della vita vissuta in questo mondo, con anima e corpo, e della vita intera, cioè non solo di una fase di essa. Un altro segno dello stesso carattere è l'affermazione che Aristotele fa subito dopo, cioè che per la felicità sono necessari anche i beni esterni (una certa ricchezza, una buona famiglia, degli amici) e i beni del corpo (salute, un aspetto gradevole), anche se quelli dell'anima (le virtù) sono i più importanti.

Appare evidente – egli scrive – che la felicità ha bisogno dei beni esteriori, come abbiamo già detto: è impossibile, o non facile, compiere azioni belle se si è sprovvisi di risorse. Infatti si compiono molte azioni per mezzo di amici, denaro o potere politico, usandoli come strumenti; e se siamo privati di certe cose, come buona nascita, buona discendenza, bellezza, la nostra beatitudine ne risulta intaccata. Perciò è lontano dall'essere felice chi è del tutto sgradevole a vedersi o di bassa stirpe o solitario e senza figli, o, ancor meno, se gli capitano figli o amici degeneri, o se ne ha di buoni, ma muoiono. Come abbiamo detto prima, sembrerebbe che la felicità abbia bisogno anche di una simile prosperità esterna. A partire da ciò, alcuni fanno una cosa sola della felicità e della buona fortuna, proprio come altri la identificano con la virtù⁴⁹.

Si tratta di osservazioni condivisibili ancora oggi, con l'eccezione forse della buona nascita, poiché non viviamo più in una società schiavistica, in cui chi nasceva schiavo non poteva certamente essere felice. Dalle parole citate, inoltre, si può desumere quanto Aristotele tenesse conto della sorte, cioè della fortuna, come accadeva nella concezione della vita espressa dai grandi poeti, epici e tragici. Non è un caso che, a questo proposito, egli ricordi il destino occorso a Priamo:

è possibile che la persona più prospera cada in terribili sventure durante la vecchiaia, come si narra a proposito di Priamo nei poemi eroici; nessuno direbbe felice chi ha sopportato tali sventure ed è morto in modo così miserabile⁵⁰.

Priamo, uno dei re più potenti della terra, che perciò si poteva presumere felice, ebbe distrutta la famiglia e la città, perciò divenne il simbolo della precarietà, della fragilità, della sventura. Sull'importanza della fortuna per la felicità Aristotele insiste per un intero capitolo, anche se non manca di osservare che «l'uomo veramente buono e saggio saprà sopportare in modo decoroso tutti gli eventi della sorte»⁵¹, ed alla fine conclude che è felice «colui che agisce secondo virtù completa ed è provvisto a sufficienza di beni esterni, non in qualsiasi periodo di tempo, ma in una vita completa»⁵².

Dopo avere individuato nella virtù la componente principale, anche se non completamente sufficiente, della felicità, Aristotele dedica il resto dell'*Etica Nicomachea* all'illustrazione delle virtù. Queste, infatti, intese come capacità di svolgere secondo ragione funzioni proprie dell'anima umana, risultano essere molte, perché l'anima umana è una realtà complessa. Una parte di essa, quella vegetativa, è del tutto priva di ragione, quindi non ha propriamente alcuna virtù; una seconda invece, pur non essendo essa stessa la ragione, partecipa della ragione, nel senso che è capace di obbedirle, perciò è capace di virtù. Questa componente dell'anima corrisponde all'«impeto» (*thumos*) di cui aveva parlato Platone e che Aristotele preferisce chiamare «desiderio» (*orexis*). La terza parte dell'anima è la ragione vera e propria (*dianoia*), dotata anch'essa di alcune virtù, cioè delle capacità di svolgere bene le proprie funzioni. Le virtù del desiderio sono chiamate «virtù etiche», perché una volta acquisite formano il carattere del singolo individuo e

i costumi della comunità: entrambi questi termini, «carattere» e «costume», in greco si chiamano *êthos* (con la *êta*), da cui deriva «etica». Poiché in latino i costumi sono detti *mores*, si può parlare a questo proposito di virtù «moralì», le quali corrispondono alla nozione moderna di virtù. Invece le virtù della ragione sono dette «virtù dianoetiche», o «intellettuali»⁵³, e sono una nozione tipica della filosofia antica, che non ha riscontro nella modernità.

Le virtù in generale, secondo Aristotele, si acquisiscono per mezzo dell'abitudine – che in greco ha un nome simile a quello del carattere, cioè *ethos* (con la *epsilon*) –, vale a dire compiendo più volte azioni buone. Allo stesso modo, gli opposti delle virtù, cioè i vizi, si acquisiscono compiendo più volte azioni cattive. Perciò, secondo Aristotele, le leggi rendono virtuosi i cittadini facendo contrarre loro buone abitudini: di qui l'importanza della politica per l'etica. Sia le virtù che i vizi sono «stati abituali dell'anima», o anche «abiti» (*hexeis*)⁵⁴. Questo è il genere della virtù, ossia ciò che la accomuna ad ogni altra abitudine. La sua differenza specifica, che insieme col genere costituisce per Aristotele la definizione della virtù, è invece la seguente:

Ogni virtù ha l'effetto di portare alla buona realizzazione ciò di cui è virtù, e di far sì che eserciti bene la sua opera, come per esempio la virtù dell'occhio rende eccellente l'occhio, e anche la sua opera, dato che vediamo bene per la virtù dell'occhio. Allo stesso modo la virtù del cavallo rende eccellente un cavallo e buono per correre, per portare il cavaliere o per star fermo di fronte al nemico. Se quindi per tutte le virtù le cose stanno così, anche la virtù dell'uomo verrà a essere lo stato abituale per cui un uomo è buono e compie bene la sua opera⁵⁵.

Come si vede, anche per Aristotele, come per Platone e per i Greci in generale, virtù significa eccellenza in generale e non ha un significato soltanto morale. Ciò va tenuto presente, se si vuole capire bene l'identificazione della felicità con la virtù.

Secondo Aristotele, ogni virtù etica è il «giusto mezzo» (*meson*) tra due vizi opposti, cioè l'eccesso e il difetto, così come lo sono quelle che potremmo chiamare le virtù del corpo, per esempio la capacità di nutrirsi bene è il giusto mezzo tra il mangiare troppo e il mangiare troppo poco. La determinazione di questo giusto mezzo, o «medietà» (*mesotês*), o «moderazione», non è tuttavia meccanica, ma varia da individuo a individuo – come la giusta quantità di cibo varia secondo le dimensioni del corpo – perciò deve essere calcolata caso per caso dalla ragione. La virtù della ragione, cioè la virtù dianoetica, capace di fare questo, è la saggezza (*phronêsis*)⁵⁶. Come esempi di virtù etiche Aristotele cita il coraggio, giusto mezzo tra temerarietà e codardia, la temperanza, giusto mezzo tra intemperanza e insensibilità, la generosità, giusto mezzo tra prodigalità ed avarizia, la fierezza, la mitezza, la sincerità, ecc. A ciascuna di queste egli dedica poi una

trattazione particolareggiata, che costituisce uno degli aspetti più interessanti della sua opera.

Ma che cosa sostiene Aristotele a proposito della giustizia, cioè di quella virtù che per il suo maestro Platone riassumeva tutte le altre? A questo argomento Aristotele dedica l'intero libro V dell'*Etica Nicomachea*. In sintonia con Platone, egli dichiara anzitutto che essere giusti significa sapersi comportare sempre bene verso gli altri, soprattutto obbedendo alle leggi. In tal senso, la giustizia è la virtù che rende felice la società politica.

Le leggi – afferma infatti Aristotele – si pronunciano su tutto e tendono all'utile comune, per tutti o per i migliori, o comunque per chi governa secondo virtù o secondo qualche altro criterio consimile, di modo che, in uno dei sensi del termine, noi diciamo «giusto» ciò che produce e preserva la felicità, e le parti di essa, nell'interesse della comunità politica⁵⁷.

Si tratta della stessa concezione della felicità come bene comune, o collettivo, che Platone espone nella *Repubblica*. Presa in un'accezione più particolare, la giustizia è anch'essa una forma di «medietà» e può applicarsi o alla distribuzione di beni pubblici, nel qual caso assume la forma di una proporzione (per esempio gli onori devono essere proporzionali ai meriti), o allo scambio di beni privati, nel qual caso assume la forma di un'uguaglianza (un bene deve essere scambiato con un bene di uguale valore, indipendentemente dai meriti delle persone). La prima forma di giustizia è stata chiamata «distributiva» e la seconda «commutativa».

Alle virtù dianoetiche Aristotele dedica il VI libro dell'*Etica Nicomachea*, dove tra l'altro distingue tra la ragione «teoretica», avente per fine la pura conoscenza (*theôria*), detta anche «scientifica», e la ragione «pratica», avente per fine l'azione (*praxis*), detta anche «calcolativa», perché calcola i mezzi in relazione al fine. Per Aristotele, «teoretico» e «pratico» sono due aspetti dell'unica ragione: parecchi secoli dopo, Kant riproporrà la stessa distinzione, dedicando ad ogni ambito della ragione un'indagine specifica, intitolata rispettivamente *Critica della ragione pura* e *Critica della ragione pratica*. La ragione teoretica possiede, secondo Aristotele, tre «abiti» o stati abituali: la scienza vera e propria (*epistêmê*), che è la capacità di dimostrare a partire da principi; l'intelligenza (*nous*), che è la conoscenza stabile dei principi; e la «sapienza» (*sophia*), che è l'insieme dei due abiti precedenti, cioè la conoscenza dei principi e la capacità di dimostrare a partire da essi. Come tale, la sapienza è l'abito più alto della ragione teoretica, cioè la virtù di questa. Invece la ragione pratica possiede due abiti: l'arte (*tekhnê*), che è la capacità di produrre oggetti (*poiêsis*) in modo razionale, e la «saggezza» (*phronêsis*), che è la capacità di compiere buone azioni (*praxeis*), cioè di deliberare bene quali azioni si devono compiere e quali si devono evitare per conseguire il bene proprio, o della propria famiglia, o della

propria città. La saggezza, come abbiamo già detto, è anche la capacità di determinare esattamente qual è il giusto mezzo tra due vizi opposti, e quindi rende possibile le virtù etiche. Ciononostante, la saggezza, per essere esercitata, richiede il possesso di certe virtù etiche, quali la temperanza, perché il desiderio non controllato può offuscare il giudizio. Poiché per Aristotele il bene dell'uomo consiste non nella produzione, la quale ha per fine un oggetto diverso, ma nell'azione, la quale ha per fine la propria perfezione, la saggezza è superiore all'arte e costituisce la virtù, cioè l'abito più alto, della ragione pratica.

Tra le due virtù dianoetiche, ossia la sapienza e la saggezza, Aristotele reputa la prima superiore alla seconda per due motivi. Anzitutto, la saggezza ha per oggetto il bene dell'uomo, ma l'uomo non è la cosa migliore che esista nell'universo, mentre la sapienza ha per oggetto i principi, cioè le cause prime, di tutte le cose, compresi gli astri («le brillanti luci di cui si compone il cielo»), che per Aristotele sono realtà divine, e quindi superiori all'uomo⁵⁸. In secondo luogo la sapienza costituisce il fine dell'uomo, mentre la saggezza ha per oggetto i mezzi, cioè le azioni, attraverso cui si consegue tale fine. Sia la saggezza che la sapienza, osserva Aristotele, «producono, ma non come la medicina produce la salute, bensì nel modo in cui lo fa la salute: così la sapienza produce la felicità; infatti, essendo parte della virtù intera, rende felici sia con il fatto di essere posseduta, sia con il suo agire. Inoltre l'operare proprio dell'uomo giunge a compimento secondo la saggezza e la virtù morale: infatti la virtù rende corretto il fine, e la saggezza ciò che porta a esso»⁵⁹. La sapienza dunque è per l'anima l'analogo della salute per il corpo, vale a dire il fine ultimo, e perciò costituisce la felicità; invece la saggezza è per l'anima l'analogo della medicina per il corpo, vale a dire ciò che indica i mezzi per conseguire il fine ultimo. Da questa differenza Aristotele desume che

la saggezza non ha autorità [letteralmente «non è signora»] sulla sapienza, né sulla parte migliore, proprio come la medicina non ha autorità sulla salute, infatti non si serve di essa, ma vede come possa generarsi. Quindi dà ordini in vista di essa, non ad essa⁶⁰.

La sapienza, essendo la virtù della ragione teoretica, è per Aristotele l'elemento più importante della felicità. Il fine dell'uomo, ovvero la sua felicità, consiste nello svolgere bene l'attività che lui solo o lui meglio di chiunque altro è in grado di svolgere, e questa attività è la conoscenza dei principi, cioè delle cause prime, di tutte le cose (altrove detta anche «filosofia prima»). La felicità suprema dell'uomo consiste dunque essenzialmente nel fare filosofia, anche se ciò richiede, come abbiamo visto, tutta una serie di altre virtù, le virtù etiche e la virtù dianoetica della saggezza, oltre che tutta una serie di condizioni esterne, come quelle di cui abbiamo parlato (salute,

ricchezza, persone amiche, ecc.). Questa concezione è stata giudicata eccessivamente intellettualistica e proponibile solo ai filosofi, ma non è così.

Il carattere non intellettualistico della felicità è provato anzitutto dal fatto che essa, oltre a richiedere l'esercizio di tutte le virtù e a presupporre delle condizioni esterne, deve includere anche il piacere. Aristotele infatti si oppone sia a Speusippo, secondo il quale il piacere non è un bene, sia a Eudosso, secondo il quale il piacere è il bene supremo, sostenendo che esso è certamente *uno* dei beni più importanti per l'uomo e che una vita felice è necessariamente anche piacevole, come sosteneva Platone nel *Filebo*. Ma, a differenza di Platone, che concepiva il piacere come un processo, Aristotele lo concepisce ora come «l'attività dell'abito naturale»⁶¹, ora come un perfezionamento dell'attività, cioè come «una perfezione sopraggiungente, quale ad esempio lo splendore nella gioventù»⁶². Ciò significa che proviamo piacere ogniquale volta compiamo un'attività in cui si esprime la nostra natura, anche animale, ma soprattutto umana, e che il piacere è il segno che stiamo compiendo un'attività naturale, anzi è un perfezionamento di questa. Esistono perciò piaceri corporei, che vanno gustati con moderazione, e piaceri intellettuali, che sono superiori ai primi. Ma, poiché la natura umana è complessa, i piaceri corporei e quelli intellettuali nell'uomo devono «stare in equilibrio». Negli dèi invece, la cui natura è semplice, vi è un solo tipo di piacere, quello intellettuale, che non implica movimento, ma immobilità⁶³.

Un'altra prova del carattere non intellettualistico della felicità è la trattazione che Aristotele compie dell'amicizia, alla quale dedica due interi libri dell'*Etica Nicomachea*, l'VIII e il IX, cioè un quinto dell'intera opera. A questo proposito bisogna precisare che col termine *philia*, normalmente tradotto con «amicizia», Aristotele non intendeva soltanto ciò che noi intendiamo per amicizia, ma qualunque forma di affetto, da quello dei coniugi a quello degli amanti, da quello tra genitori e figli a quello tra i veri e propri amici, a quello che deve intercorrere tra i cittadini di una stessa città (ovvero l'amicizia civica). Secondo Aristotele, inoltre, l'amicizia è una virtù, cioè una forma di eccellenza, un bene, anche se naturalmente l'amicizia fondata sul valore delle persone è superiore a quella fondata sull'interesse e a quella fondata sul piacere. L'uomo, per essere felice, deve essere circondato da amici, perché è essenzialmente un animale politico, cioè non autosufficiente: visto che «per natura tende a vivere in comune»⁶⁴, egli è bisognoso di aiuto, di collaborazione e di affetto.

Infine Aristotele osserva che l'amicizia fa parte della felicità. Dato che l'amico è come un altro se stesso e che la felicità è il fine della vita di ognuno, essa si realizza più compiutamente grazie alla percezione della vicinanza dell'amico: «ciò potrà verificarsi per mezzo della vita

in comune, e della comunità di ragionamento e di pensiero» (*koinônein logôn kai dianoias*)⁶⁵. Anzi, conclude Aristotele,

ciò per cui [gli uomini] desiderano vivere è proprio ciò in cui vogliono passare il loro tempo con gli amici; per questo vi è chi beve insieme, altri giocano a dadi, altri fanno ginnastica in comune o vanno a caccia, o fanno insieme filosofia (*sumphilosophousin*), e tutti passano la loro giornata facendo quella cosa che amano sopra ogni altra, tra tutte quelle che compongono una vita⁶⁶.

Anche se in questo passo il verbo *sumphilosophhein*, che qui compare per la prima volta nella letteratura greca, significa svolgere insieme attività intellettuali che abbiano come fine il conoscere in generale, non c'è dubbio che la condizione qui descritta da Aristotele si applichi anche alla filosofia in senso stretto, cioè alla ricerca delle cause prime. Dunque la felicità consiste nel praticare questa attività non da soli, bensì con gli amici, cioè con le persone più care.

Nella stessa direzione si muove anche il libro X dell'*Etica Nicomachea*, interpretato da alcuni come l'espressione estrema dell'intellettualismo aristotelico. A questo riguardo, la studiosa americana Martha Nussbaum ha perfino sostenuto che i capitoli in cui la felicità è identificata con la vita teoretica sono in contrasto con i libri precedenti, e perciò spurii, o residui di un platonismo giovanile. È vero, infatti, che in essi Aristotele considera la felicità come un'attività scelta per se stessa, il più possibile autosufficiente, continua e piacevole, e la identifica con la vita teoretica, esercitando la quale gli uomini possono rendersi il più possibile simili agli dèi, cioè immortali⁶⁷. Ma questa tesi richiede alcune precisazioni. Anzitutto per «vita teoretica» non si deve intendere una vita dedita alla pura contemplazione, concetto nato col cristianesimo, in particolare con gli ordini monastici dediti alla vita contemplativa, perché per Aristotele non c'è un Dio da contemplare, ma ci sono delle cause prime da ricercare. Il termine *theôria*, spesso tradotto con «contemplazione», significa ricerca allo scopo di conoscere, o conoscenza fine a se stessa; in tal senso, la vita teoretica è la vita dedita alla ricerca, la vita che oggi diremmo propria dello scienziato.

In secondo luogo la vita teoretica, pur essendo in sé preferibile a qualsiasi altra, presuppone che qualcuno si dedichi ad altri tipi di vita, o che lo stesso individuo che la pratica si dedichi in altri momenti della sua vita ad altri generi di attività. Ciò risulta chiaro dal confronto tra la vita teoretica e la vita politica, nella quale si assumono delle cariche pubbliche e si esercitano tutte le altre virtù. Quest'ultima, secondo Aristotele, comporta una felicità di secondo grado, perché dipende maggiormente dagli altri, ha bisogno di più strumenti, non è completamente fine a se stessa⁶⁸. Tuttavia, dopo avere ricordato che anche chi si dedica alla vita teoretica ha bisogno dei beni materiali (la salute, il cibo, ecc.), Aristotele osserva che, per

poterla effettivamente esercitare, non bastano i discorsi, ma sono necessarie le leggi. Per questo motivo, il compito della scienza politica, di cui l'*Etica Nicomachea* ha esposto la prima parte, è quello di formare buoni legislatori.

Sulla necessità di una buona legislazione e di buoni sistemi di governo per raggiungere una felicità piena, Aristotele dichiara a conclusione dell'opera:

dato che i nostri predecessori hanno tralasciato di esaminare il campo della legislazione, forse è meglio esaminarlo in dettaglio, e quindi trattare della costituzione in generale, in modo che sia portata a compimento, per quanto possiamo, la filosofia dell'uomo. Per prima cosa ci sforzeremo di esaminare quello che è stato detto bene, nei particolari, dai nostri predecessori, poi, partendo dalla raccolta delle costituzioni, vedremo quali cose salvano le città, e i vari tipi di costituzioni, quali le distruggono, e per quali ragioni alcune città sono governate bene e altre tutto il contrario. Dopo aver esaminato questo, forse potremo comprendere meglio qual è la costituzione migliore, come ogni costituzione è strutturata e di quali leggi e costumi si serve⁶⁹.

In queste parole è contenuta l'intera struttura della *Politica*, cioè dell'altra opera di Aristotele in cui viene esposta, e completata, la filosofia pratica (o scienza politica), il cui oggetto è il bene supremo dell'uomo, cioè la felicità. La concezione aristotelica della felicità, insomma, non va ricercata solo nell'*Etica Nicomachea*, ma nel complesso *Etica-Politica*, dove appunto la *Politica* dissipa completamente la falsa impressione di intellettualismo che un'errata lettura dell'*Etica* può suscitare.

Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele – lungi dal considerare la felicità come soddisfazione dei desideri, o delle preferenze, o delle libere decisioni degli individui di progettare la propria vita – la identifica nella realizzazione delle capacità proprie dell'uomo, indicando quali sono queste capacità, e quindi presupponendo un'antropologia. In tal modo lo Stagirita mostra di interessarsi non solo del «giusto», cioè dei modi in cui assicurare a tutti la libertà di scegliere un bene qualsiasi, ma anche del «bene», cioè di ciò in cui veramente l'uomo realizza se stesso e quanto vi è in lui di migliore. Il fatto che Aristotele affidi alle leggi il compito di formare i cittadini alla virtù, e quindi alla felicità, non significa che egli voglia imporre a tutti un particolare tipo di felicità, ad esempio la vita teoretica, ma che le leggi devono creare per tutti le condizioni in cui poter liberamente realizzare se stessi. Presentando la felicità in termini di fine ultimo, di piacere e di benessere, anziché di dovere e di obbligo morale, Aristotele garantisce ad ognuno la libertà di sceglierla o di non sceglierla, fornendo tuttavia almeno una motivazione per sceglierla, una motivazione forte anche dal punto di vista psicologico.

Abbiamo visto che l'uomo, per Aristotele, è «per natura un animale politico», non nel senso che nasca necessariamente nella città (*polis*), ma nel senso che può realizzare completamente la propria umanità

solo nella città. Per «natura» infatti egli non intende la condizione primitiva, antecedente alla nascita dello Stato, come i maggiori filosofi moderni (Hobbes, Locke, Rousseau), ma il pieno compimento, cioè il fine, dell'uomo⁷⁰. Ovviamente l'uomo, prima di appartenere alla città, appartiene alla famiglia, che per Aristotele è la prima società naturale, formata da due tipi di relazione, l'unione tra l'uomo e la donna in vista della procreazione, e l'unione del padrone e dello schiavo in vista della sopravvivenza. Per questa sua composizione la famiglia ha come fine la soddisfazione dei bisogni quotidiani (alimentazione, abitazione), cioè semplicemente il «vivere» (*zên*). Lo stesso vale per il villaggio, che è l'unione di più famiglie avente come fine la soddisfazione dei bisogni non quotidiani (commercio, difesa).

La città invece è l'insieme di più villaggi, e quindi di più famiglie, che si riuniscono sino a raggiungere l'autosufficienza; perciò essa è la società perfetta, la più importante di tutte e quella che tutte le comprende⁷¹. A differenza della famiglia e del villaggio, la città non ha per fine soltanto il vivere, bensì anche il «vivere bene» (*eu zên*), cioè la felicità. Per questo l'uomo realizza la sua natura solo nella città, e fuori della città possono vivere solo le bestie, che non hanno felicità, e gli dèi, che sono già felici⁷².

È chiaro perciò – scrive Aristotele – che la città non è comunanza di luogo né esiste per evitare aggressioni e in vista di scambi: tutto questo necessariamente c'è, se dev'esserci una città, però non basta perché ci sia una città: la città è comunanza di famiglie e di stirpi nel viver bene: il suo oggetto è una esistenza pienamente realizzata e indipendente [...]. Dunque, fine della città è il vivere bene e tutte queste cose sono in vista del fine. La città è comunanza di stirpi e di villaggi in una vita pienamente realizzata e indipendente: è questo, come diciamo, il vivere in modo felice e bello. E proprio in grazie delle opere belle e non della vita associata si deve ammettere l'esistenza della comunità politica⁷³.

Dal punto di vista del valore, la città precede la famiglia, e il bene della città è superiore al bene della famiglia, perché il tutto è superiore alla parte. Invece dal punto di vista della genesi la famiglia precede la città e, per il modo in cui era organizzata nella società greca antica, comporta tutta una serie di discriminazioni tra gli esseri umani. La prima e la più grave discriminazione è quella tra padrone e schiavo. Come si è già accennato, la famiglia ha per fine la sopravvivenza, nel senso che lo schiavo, per sopravvivere, ha bisogno del padrone, che gli dica che cosa deve fare, e il padrone ha bisogno dello schiavo, che faccia quello che il padrone gli comanda. Aristotele cerca di giustificare questa discriminazione, affermando che alcuni uomini non sanno governarsi da sé e quindi sono per natura schiavi. Questa affermazione è chiaramente in contrasto con la sua antropologia, secondo cui tutti gli esseri umani appartengono alla medesima specie e tra gli individui della stessa specie non possono esservi differenze di natura. Tutti gli uomini, infatti, desiderano conoscere, come è detto all'inizio della *Metafisica*, e tutti gli uomini

sono animali politici, fatti per vivere nella città e quindi per governarsi da sé. Per questo motivo l'esistenza della schiavitù pone ad Aristotele un problema; per tutti i filosofi precedenti, invece, essa rappresentava un dato di fatto, che non richiedeva nemmeno di essere messo in discussione.

D'altra parte la schiavitù era un'istituzione necessaria in tutte le società pre-capitalistiche, quali erano le società antiche, come ha visto bene Marx⁷⁴, perché il modo di produzione ad esse strutturale non era la produzione industriale, che si serve delle macchine, ma la sola manodopera. Di questo si rese conto lo stesso Aristotele, il quale definì gli schiavi «strumenti animati», indispensabili per provvedere alle cose necessarie (*ta anankaia*); di essi non vi sarebbe bisogno se gli strumenti inanimati riuscissero a compiere la propria funzione da soli, per esempio «se le spole tessessero da sé»⁷⁵. Si tratta evidentemente di un'ipotesi irrealistica per quell'epoca, che tuttavia rivela come Aristotele fosse consapevole della funzione di sostituto delle macchine svolta dagli schiavi. Aniché scandalizzarci, dunque, della parziale e contraddittoria giustificazione della schiavitù tentata da Aristotele, dovremmo ricordarci che essa è sopravvissuta in tutti gli Stati moderni sino alla rivoluzione industriale e che negli Stati Uniti d'America, uno degli Stati più sviluppati del mondo, essa è stata abolita solo alla fine dell'Ottocento al prezzo di una sanguinosa guerra civile.

Per Aristotele, gli schiavi non possono essere felici, perché hanno sì la ragione – altrimenti non sarebbero uomini –, ma solo in quanto sono in grado di comprendere gli ordini e di obbedire ad essi: per questo motivo, le sole virtù che essi possono praticare sono le virtù etiche, non le virtù dianoetiche, nelle quali soprattutto consiste la felicità. Nella stessa condizione degli schiavi, del resto, si trovano gli artigiani e gli operai, non perché non sappiano comandare, ma perché non hanno, a causa del lavoro a cui sono costretti, il tempo di coltivare le virtù dianoetiche⁷⁶. Una buona parte degli abitanti della città viene in tal modo esclusa dalla felicità, non per decisione di qualcuno, ma per necessità oggettiva.

Nella famiglia, oltre al padrone e agli schiavi, ci sono il marito, che coincide col padrone, la moglie e i figli. La posizione di questi, pur non essendo pari a quella del marito e padre, è tuttavia diversa da quella degli schiavi. La moglie e i figli, infatti, sono liberi – in latino «figli» si dice appunto *liberi* –, ma non sono adatti ad esercitare il comando, la moglie per natura e i figli per età: entrambi, quindi, devono sottostare all'autorità del marito-padre. Anche questo è un carattere della famiglia dovuto alla struttura della società antica, la quale era notoriamente maschilista. Aristotele tuttavia cerca di attenuarlo, osservando che l'autorità del marito sulla moglie anzitutto ammette eccezioni, perché in alcune famiglie la moglie è più adatta a

comandare del marito. In secondo luogo, quella del marito è un'autorità di tipo «politico», esercitata tra liberi ed uguali, anzi addirittura di tipo «aristocratico», perché ammette una distribuzione di compiti⁷⁷. L'autorità del padre sui figli invece è di tipo «regale», cioè simile a quella del re sui suoi sudditi: essa si esercita su disuguali, avendo come fine non il vantaggio del re, bensì il bene dei sudditi. L'autorità paterna del resto è destinata ad esaurirsi quando i figli raggiungono la maggiore età⁷⁸. Si deve pensare dunque che le mogli e i figli possano sviluppare tutte le virtù e quindi realizzare la felicità.

La condizione necessaria affinché tutti i cittadini sviluppino le virtù e quindi raggiungano la felicità è l'educazione (*paideia*), la quale dipende dalle leggi, cioè dalla costituzione (*politeia*). Dopo avere definito in generale la città e la famiglia, Aristotele intraprende nella *Politica* l'analisi delle costituzioni, discutendo tra l'altro quella proposta da Platone nella *Repubblica*. Di questa egli critica soprattutto l'abolizione della famiglia e della proprietà privata per la categoria dei «custodi», osservando che essa: 1) trasforma la città in un'unica famiglia, confondendo in tal modo i ruoli dei due tipi di società, che sono diversi; 2) fa sì che nessuno si curi più dei figli e dei beni, perché ciò che appartiene a tutti non è riconosciuto come proprio da nessuno; 3) rende infelici coloro che vi sono coinvolti, cioè i custodi.

Inoltre – afferma Aristotele riferendosi a Platone – pur togliendo la felicità ai custodi, sostiene che il legislatore deve rendere felice la città tutta quanta: ma è impossibile che sia felice il tutto se tutte le sue parti o moltissime o alcune, almeno, non hanno felicità. La felicità, invero, non è dello stesso ordine del numero pari: l'essere pari può essere proprietà del totale, senza esserlo di alcuna delle sue parti; per la felicità ciò è impossibile. Pertanto, se i custodi non sono felici, chi altro lo sarà? Non certo gli operai, né la massa dei lavoratori meccanici⁷⁹.

Questo passo dimostra che per Aristotele la città è felice solo se lo sono i cittadini, e quindi che il bene della città, pur essendo superiore al bene dell'individuo, deve essere inteso non in senso collettivo, ma in senso distributivo, cioè consiste nel creare le condizioni in cui ciascuno possa realizzare il proprio bene individuale.

Non è questo il luogo per esporre l'intera teoria aristotelica delle costituzioni: basti ricordare che Aristotele riprende la classificazione tradizionale di monarchia, oligarchia e democrazia, distinguendo per ciascun tipo di costituzione una forma buona, in cui chi governa mira al bene dei governati, e una forma degenera, in cui chi governa mira solo al proprio interesse. Egli poi sostiene che tra le costituzioni buone, cioè regno, aristocrazia e *politìa*, non ce n'è una migliore in senso assoluto, ma ciascuna può essere più adatta delle altre alla situazione particolare in cui si applica. Poiché le costituzioni più diffuse sono l'oligarchia (governo dei ricchi) e la democrazia (governo dei poveri), il «giusto mezzo» tra queste due, cioè la «costituzione

media», sarà la migliore: in base ad essa, la maggior parte della popolazione è costituita da cittadini né troppo ricchi né troppo poveri, ma «liberi ed uguali»⁸⁰. Aristotele tuttavia non è interessato, come i filosofi politici moderni, solo al tipo di governo in cui una costituzione si attua, ma anche al tipo di vita che una costituzione può garantire: gli ultimi due libri della *Politica* sono dedicati alla trattazione della costituzione migliore sotto questo profilo.

Dopo avere ricordato che la felicità comprende dei beni esterni, dei beni del corpo e dei beni dell'anima, ma consiste soprattutto in questi ultimi, cioè nelle virtù, Aristotele osserva che i primi due tipi di beni dipendono dalla fortuna e gli ultimi dall'uomo stesso.

Si ammetta dunque di comune accordo che a ognuno tocca tanta felicità quanta virtù: e ci appelliamo alla testimonianza del dio, il quale è felice e beato, ma non per qualche bene esterno, bensì per se stesso e per avere una determinata natura; ed è per questo che necessariamente la buona fortuna è diversa dalla felicità (ché dei beni esterni all'anima causa è il caso e la fortuna, mentre nessuno è giusto o temperante per caso o in forza del caso)⁸¹.

La città deve prendersi cura sia dei beni esterni e del corpo, attraverso quella che oggi chiameremmo la politica economica e sanitaria, sia dei beni dell'anima, cioè delle virtù dei cittadini, attraverso l'educazione.

A questo punto Aristotele si chiede se è preferibile la vita che comporta la partecipazione attiva alla città e alle cariche pubbliche o piuttosto quella che si estrania e si ritira da tale partecipazione attiva, «come ad esempio una qualche forma di vita teoretica, che alcuni dicono essere l'unica propria del filosofo»⁸². Poiché nel seguito egli critica quest'ultima concezione, essa non può venire identificata con quella esposta da lui stesso nel libro X dell'*Etica Nicomachea*; alcuni studiosi la attribuiscono, infatti, ad Aristippo. Da ciò consegue che la vita teoretica proposta da Aristotele non esclude la partecipazione alla vita politica. Alla posizione presumibilmente sostenuta da Aristippo egli obietta che

esaltare l'inazione più che l'azione non risponde a verità, perché la felicità è attività e le azioni degli uomini giusti e temperanti riescono a molti e nobili risultati⁸³.

Ma nemmeno la posizione opposta soddisfa completamente Aristotele, specialmente quando viene intesa come desiderio di dominare sugli altri, come poteva sembrare, ad esempio, nel caso di Callicle nel *Gorgia* o di Trasimaco nella *Repubblica*. Facendo eco alla critica platonica della tirannide, contenuta in quest'ultima, Aristotele afferma che il dominio sugli altri come tale non produce nessuna felicità, altrimenti gli usurpatori e i violenti sarebbero gli uomini più felici di tutti. Inoltre, «la vita dell'uomo libero è superiore a quella del padrone, perché non c'è niente di elevato nell'usare uno schiavo in quanto schiavo, e dare ordini riguardanti le cose necessarie alla vita

non ha niente di bello»⁸⁴.

È giusto quindi che tutti i cittadini governino, ma poiché non possono governare tutti insieme, è giusto che governino a turno.

Uomini uguali devono avere a turno quel che è nobile e giusto, perché questo risponde a un criterio di parità e di uguaglianza, mentre è contro natura che uomini pari abbiano ciò che non è pari e uomini uguali quel che non è uguale; e niente di quel che è contro natura è bello⁸⁵.

Perciò è buona la vita attiva, in cui tutti a turno partecipano al governo, ma non è detto che essa sia la vita migliore in assoluto. È vero, infatti, che la felicità sta nell'azione piuttosto che nel non fare nulla, tuttavia

la vita attiva non è necessario che sia tale in rapporto agli altri, come pensano alcuni, né solo pratici sono quei pensieri che dall'agire sono realizzati in vista di risultati concreti, ma piuttosto quei ragionamenti e quei pensieri (*theōrias kai dianoëseis*) che hanno in se stessi il fine e sono realizzati per se stessi: in realtà lo «star bene» è fine e perciò una certa forma di azione. Soprattutto poi diciamo che agiscono in senso proprio, anche nel caso di azioni esterne, quelli che dirigono l'azione coi pensieri⁸⁶.

Dunque Aristotele riconferma la tesi dell'*Etica Nicomachea*, secondo la quale la vita migliore in assoluto è la vita teoretica, cioè quella che persegue la conoscenza fine a se stessa e che consiste nell'esercizio della virtù dianoetica più alta, la sapienza. Egli anzi la presenta come la forma suprema di azione, anche se non è rivolta verso gli altri, e porta come esempio di questa vita quella «del dio e dell'universo, che non hanno attività esterne oltre a quelle che sono loro proprie»⁸⁷. Ma accanto alla vita teoretica, anzi in alternanza con essa, egli raccomanda la partecipazione attiva al governo della città: la vita politica, infatti, essendo «direzione dell'azione coi pensieri», comporta l'esercizio della seconda virtù dianoetica, cioè della saggezza.

Non si deve credere, tuttavia, che la vita teoretica sia riservata soltanto ai filosofi. In qualche misura essa deve essere accessibile a tutti, perché la città felice è quella che assicura la felicità a tutti i cittadini. Aristotele infatti afferma:

Ma poiché ci troviamo a studiare la costituzione migliore, quella, cioè, sotto la quale la città è massimamente felice, e s'è già detto che non può esserci felicità senza virtù, è chiaro di conseguenza che nella città retta nel modo migliore e formata da uomini giusti assolutamente e non sotto un certo rapporto i cittadini non devono vivere la vita del meccanico o del mercante (un tal genere di vita è ignobile e contrario a virtù) e neppure essere contadini quelli che vogliono diventare cittadini; in realtà c'è bisogno di ozio (*skholē*) e per far sviluppare la virtù e per le attività politiche⁸⁸.

L'ozio, inteso positivamente come libertà dal bisogno e buon uso del tempo libero, è necessario anzitutto per svolgere le attività politiche, cioè il servizio militare e il governo della città, che Aristotele assegna rispettivamente ai giovani e agli anziani; ma esso deve essere

impiegato anche per svolgere attività di tipo teoretico, cioè fini a se stesse.

La decisione in favore della felicità, cioè l'acquisizione delle virtù, spetta ai singoli ed alla città. E poiché le virtù dipendono – oltre che dalla natura, cioè dall'indole, e dalla ragione, cioè dalla libera scelta – anche dall'abitudine, sarà compito della città che vuole essere felice creare le abitudini virtuose mediante l'educazione⁸⁹.

A questo punto Aristotele richiama la distinzione tra le parti dell'anima e della ragione stabilita nell'*Etica Nicomachea*, dichiarando che la ragione è superiore alla parte priva di ragione e la ragione teoretica è superiore a quella pratica. Per questo motivo, le attività della parte superiore

devono essere preferibili per quanti sono in grado di raggiungere o tutte le attività dell'anima o due: in effetti, la cosa sopra tutte preferibile per ciascuno è sempre ciò che rappresenta il termine più alto da raggiungersi⁹⁰.

Ciò significa che chi può deve cercare di realizzare tutte le virtù, sia quelle etiche sia le dianoetiche, ossia la sapienza e la saggezza. Chi invece non può realizzarle tutte deve realizzare almeno le due che vengono subito dopo la sapienza, ossia le virtù etiche e la saggezza. Di ciò deve tenere conto il legislatore nel programmare l'educazione alla virtù.

L'intera concezione aristotelica della felicità, sia dell'individuo che della città, si riassume pertanto in queste parole.

Ora la vita tutta si divide in lavoro (*askholia*) e ozio (*skholê*), in guerra e pace, e delle azioni alcune sono necessarie e utili, altre belle. A loro riguardo si deve fare la stessa distinzione che s'è fatta per le parti dell'anima e per le loro attività: la guerra dev'essere in vista della pace, il lavoro in vista dell'ozio, le cose necessarie e utili in vista di quelle belle. L'uomo politico deve legiferare guardando a tutto questo, sia per quanto riguarda le parti dell'anima che le loro azioni, e specialmente ai beni più grandi e ai fini. Nello stesso modo agirà riguardo ai modi di vita e alla scelta della condotta: bisogna sì lavorare e combattere, ma molto più starsene in pace e in ozio, e così fare le cose necessarie e utili, ma molto più quelle belle. Di conseguenza, guardando a questi scopi, si devono educare gli uomini e quando sono ancora ragazzi e poi nelle altre età, quante han bisogno di educazione⁹¹.

Tutti devono svolgere le attività necessarie, come il lavoro e la guerra, ma con l'obiettivo di passare in seguito alle attività belle, cioè fini a se stesse, quali l'ozio e la pace; dal canto suo, il legislatore deve mirare, per mezzo dell'educazione, a realizzare le condizioni in cui tutti quelli che lo vogliono possano svolgere entrambi i tipi di attività. Ma l'ozio richiede molte condizioni.

Infatti – dice Aristotele – ci devono essere molte cose necessarie perché si possa stare in ozio; per questo motivo è bene che la città sia temperante, valorosa e forte, perché, come vuole il proverbio, non c'è ozio per gli schiavi e quelli che non riescono ad affrontare il pericolo con valore sono schiavi degli aggressori. Ci vuole dunque coraggio e forza per il lavoro, amore di sapienza (*philosophia*) per l'ozio, temperanza e giustizia in entrambe le condizioni, soprattutto quando si è in pace e in ozio⁹².

Le virtù etiche, come il coraggio, la temperanza, la giustizia, sono necessarie per il lavoro, mentre per l'ozio è necessario l'«amore di sapienza». La parola *philosophia*, impiegata da Aristotele in questo passaggio, non deve essere intesa come «filosofia prima», ovvero come ricerca delle cause prime, praticata soltanto dai filosofi veri e propri, ma indica più in generale l'amore per tutto ciò che si compie nell'ozio, cioè per tutte le attività fini a se stesse, di carattere intellettuale.

Ciò è confermato dal libro VIII della *Politica*, interamente dedicato all'educazione. Questa deve essere, secondo Aristotele, la prima preoccupazione del legislatore; deve inoltre essere unica e uguale per tutti, pubblica e non privata⁹³. Dunque tutti devono essere messi nelle condizioni di esercitare tutte le virtù e di essere in tal modo felici. Naturalmente alla base dell'educazione pubblica deve esserci la ginnastica, che serve a educare il corpo e a sviluppare la virtù del coraggio. Poi devono essere impartiti la grammatica e il disegno, che sono utili alla vita e di vasto impiego. Ma il vertice dell'educazione deve essere costituito, secondo Aristotele, dalla «musica», termine con cui egli indica tutte le attività a cui presiedono le Muse (canto, danza, musica strumentale, poesia, ecc.). Queste non sono attività utili, ma belle, cioè fini a se stesse, che vengono praticate non per ricavarne qualcosa d'altro, ma per il piacere che procurano di per se stesse.

Si potrebbe a ragione supporre – scrive Aristotele – che questa è la causa per cui gli uomini cercano di procurarsi la felicità mediante tali piaceri: quanto al darsi alla musica, non si può spiegare solo con questa ragione, ma anche perché, come pare, è utile al riposo. Nondimeno si potrebbe indagare se ciò non sia accidentale, mentre la natura della musica è più elevata di quanto non lasci supporre l'uso predetto, e si deve quindi trarne non soltanto il comune piacere, che tutti sentono (perché la musica ha in sé un piacere naturale per cui il ricorrere ad essa è gradito a tutte le età e a tutti i caratteri), ma vedere se per caso il suo influsso non si eserciti anche sul carattere e sull'anima⁹⁴.

Dunque la musica serve per il riposo, dà la felicità e per di più forma il carattere. Quest'ultimo effetto corrisponde alla purificazione delle passioni, prodotta dal piacere che si prova nella musica, anzi addirittura dall'entusiasmo e dal delirio a cui essa può condurre⁹⁵. Sulla «catarsi» Aristotele ritorna, come abbiamo visto, nella *Poetica*, dove assegna alla tragedia il compito educativo ed etico di purificare passioni come la pietà e il terrore, in totale disaccordo con la condanna dell'arte pronunciata da Platone nella *Repubblica*, ma in perfetta sintonia con la sua teoria dell'amore come delirio divino esposta nel *Simposio* e nel *Fedro*. Su queste considerazioni si chiude la *Politica* e con essa la trattazione della teoria aristotelica della felicità, che pertanto non può certamente essere considerata intellettualistica.

6. La felicità secondo le filosofie ellenistiche

La filosofia dell'età ellenistica – compresa tra la morte di Alessandro Magno (323 a.C.), cui seguì quasi immediatamente quella di Aristotele (322 a.C.), e l'avvento dell'Impero romano – fu dominata dal problema della felicità, al quale, malgrado la pluralità di scuole in cui si articolò (Epicurei, Stoici, Scettici), diede sostanzialmente la stessa risposta.

Epicuro scrisse l'*Epistola a Meneceo*, in cui presenta la filosofia come una tecnica per procurare la felicità, tecnica che contiene quattro prescrizioni (il famoso «quadrifarmaco»), tutte negative: 1) non temere gli dèi, perché essi non si curano degli uomini; 2) non temere la morte, perché «quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte non ci siamo noi»; 3) non confidare nel futuro, perché esso non dipende da noi; 4) non coltivare desideri che non siano strettamente necessari⁹⁶. La condizione che si ottiene attuando queste prescrizioni è chiamata da Epicuro non solo felicità, ma addirittura «piacere» (*hêdonê*), per cui egli è passato alla storia come il massimo rappresentante dell'edonismo.

In realtà Epicuro precisa molto chiaramente:

Quando diciamo che il piacere è il bene completo e perfetto non intendiamo i piaceri dei dissoluti o quelli delle crapule, come credono alcuni che ignorano o non condividono o male interpretano la nostra dottrina, ma il non aver dolore nel corpo né turbamento nell'anima⁹⁷.

Questa distinzione è stata espressa in modo più tecnico distinguendo i piaceri «in movimento», cioè i piaceri dei sensi, dai piaceri «in quiete» (catastematici), che consistono nell'assenza di dolore nel corpo e di turbamento nell'anima, cioè nell'«imperturbabilità» (*ataraxia*). Epicuro, a dire il vero, non disprezza i primi, ma preferisce largamente i secondi e in questi soltanto ripone la felicità⁹⁸. Siamo dunque di fronte a una concezione essenzialmente negativa della felicità, intesa non più come attività, come voleva Aristotele, ma come assenza di turbamento, cioè come quiete, serenità.

A conferma di questa concezione Epicuro consiglia di non partecipare alla vita politica, in quanto possibile causa di turbamento, e di coltivare piuttosto l'amicizia, in quanto fonte di sicurezza. Paradossalmente egli giunge ad affermare:

Non il giovane è felice, ma il vecchio che ha vissuto una vita bella; perché il giovane nel fiore dell'età è mutevole ludibrio della sorte; il vecchio invece giunse alla vecchiezza, come a tranquillo porto, e di tutti i beni che prima aveva con dubbio sperato ora ha sicuro possesso nella tranquilla gioia del ricordo⁹⁹.

Si tratta indubbiamente di un edonismo che si accontenta di poco, come risulta anche dalla seguente affermazione:

Grida la carne: non aver fame, non aver sete, non aver freddo; chi abbia queste cose e spera di averle, anche con Zeus può gareggiare in felicità¹⁰⁰.

Eppure si ha l'impressione che, per Epicuro, solo il filosofo sia capace di essere felice, sia perché è la filosofia a insegnare il quadrifarmaco della felicità, sia perché, come egli stesso dice in una sentenza:

Nelle altre occupazioni a mala pena, una volta compiute, giunge il frutto; nella filosofia invece la gioia s'accompagna al conoscere: non infatti dopo l'apprendere il piacere, ma insieme l'apprendere e il piacere¹⁰¹.

A conclusioni analoghe, pur partendo da premesse diversissime, giunsero gli Stoici. Tra questi faremo riferimento soprattutto ai cosiddetti «Stoici antichi», vissuti nell'età ellenistica, cioè Zenone, Cleante e Crisippo. La definizione della felicità data concordemente da tutti e tre è la seguente: «Felicità è il buon decorso della vita (*europa biou*)»¹⁰². Può sembrare una tautologia, che tuttavia acquista significato se viene integrata dalle affermazioni intorno al fine, o bene supremo. Riferisce infatti Diogene Laerzio:

Nel suo trattato *La natura dell'uomo* Zenone fu il primo a sostenere che il fine è vivere in modo coerente con la natura (*homologoumenôs tēi phusei*), ossia vivere secondo virtù; e infatti la natura ci conduce alla virtù¹⁰³.

Sul rapporto tra uomo e natura qualche chiarimento ci viene da Cicerone, il quale probabilmente riferisce dottrine di Crisippo.

Quando i filosofi precedenti [...] sostenevano che il sommo bene è il vivere secondo natura, gli Stoici dicevano che queste parole possono intendersi in un triplice senso. Il primo senso è il seguente «vivere grazie alla conoscenza dei fatti naturali» e dicono che questo è il fine come lo intendeva Zenone, quando formulava quel principio da te menzionato «vivere secondo natura». Il secondo senso è «vivere tenendo conto dei doveri intermedi o per lo meno della maggior parte di essi». [...] Il terzo significato, poi, è questo: «vivere usando ogni risorsa o comunque le principali risorse che sono secondo natura»¹⁰⁴.

Il primo significato, osserva lo stesso Cicerone, compete al solo sapiente, poiché sembra alludere alla conoscenza delle leggi naturali, quale si ricava dalla fisica, ampiamente sviluppata dalla filosofia stoica. Il secondo significato si riferisce ad ogni tipo di dovere, anche quello incompiuto e non perfetto che può talora riguardare anche gli stolti. Il terzo significato allude essenzialmente alla virtù, ed anch'esso attiene solo al sapiente. Ritroviamo così l'affermazione di Zenone, per cui il sommo bene è essenzialmente la virtù, quale viene praticata dal saggio stoico.

L'identità tra felicità e virtù è ribadita anche da Cleante e Crisippo, non nel senso inclusivo (la virtù rappresenta l'essenza della felicità, esigendo tutta una serie di altri beni), bensì nel senso esclusivo per cui la felicità consiste *solo* nella virtù e non comprende nient'altro.

Sempre Diogene Laerzio riferisce infatti: «In vista della felicità la virtù non ha bisogno di altro, così dicono Zenone e Crisippo»¹⁰⁵. Ad esempio il piacere, per gli Stoici, non fa parte della felicità, perché non è un bene, così come il dolore non è un male, ma sono entrambi «cose indifferenti» (*adiaphora*), cioè prive di qualsiasi valore in relazione alla felicità¹⁰⁶. Altrettanto dicasi dei beni esterni, quali la ricchezza, la fortuna, la fama, e dei beni del corpo, quali la salute, la bellezza, la forza. Secondo Proclo, «Gli Stoici sostengono che il saggio non ha bisogno della fortuna»¹⁰⁷. Il saggio (*phronimos*) o sapiente (*sophos*) – per gli Stoici non vi è differenza tra questi due termini – è non solo felice, in forza della sua saggezza, ma anche fortunato, ricco, anche se fosse il più povero dei mendicanti, e bello, anche se risultasse affetto da ogni deformità¹⁰⁸. Anzi alcuni di essi, probabilmente Crisippo, arrivano a dire che il saggio è felice anche se ha passato le sventure di Priamo¹⁰⁹, o anche se arde nel toro di Falaride¹¹⁰.

E Plutarco criticamente commenta:

Se Crisippo, alla stregua di Epicuro, avesse considerato che la saggezza (*phronêsis*) è capace di produrre la felicità, non si sarebbe contraddetto, ma il fatto è che per lui la saggezza non è altra cosa dalla felicità, ma la felicità in quanto tale¹¹¹.

Abbiamo qui la massima celebrazione dell'autosufficienza del filosofo, cioè l'opposto della concezione tragica della vita, l'estremizzazione della posizione già affacciata in Platone. Un'altra affinità tra Platone e gli Stoici riguarda la convinzione secondo cui il saggio debba impegnarsi nella vita politica e debba governare le città, perché solo il saggio è in grado di stabilire le giuste leggi in tutti i campi della vita, persino nell'economia¹¹².

Se poi ci si chiede quale contenuto possano avere la felicità, o la virtù, o la saggezza, si ha l'impressione che si tratti di concetti prevalentemente negativi. Riferisce infatti, sia pure polemicamente, l'aristotelico Alessandro di Afrodisia, probabilmente a proposito di Crisippo:

le nozioni comuni sulla felicità la definiscono in termini di vita autarchica, esse infatti prefigurano la felicità come assenza di bisogni¹¹³.

E Arriano attribuisce esplicitamente a Crisippo le seguenti parole:

Perché tu riconosca che non è ingannevole questa dottrina che arreca benessere e impassibilità (*apatheia*), prendi pure tutti i miei libri e capirai che sono veri e utili quei principi che mi rendono impassibile (*apathês*) in accordo con la natura¹¹⁴.

La felicità è dunque essenzialmente impassibilità, concetto non molto diverso da quello epicureo di imperturbabilità, cioè assenza di bisogno, di desiderio.

Naturalmente l'etica stoica comprende anche dottrine positive, che

l'hanno resa giustamente famosa, per esempio agli occhi di M. Nussbaum¹¹⁵, come espressione di progresso rispetto all'etica di Platone o di Aristotele, quali l'uguaglianza tra uomini e donne¹¹⁶, la negazione che la schiavitù sia un fatto naturale¹¹⁷ (anche se poi essi sostengono che solo il saggio è veramente libero¹¹⁸), il cosmopolitismo (per cui la vera patria di ogni uomo è l'universo e ciascuno è cittadino del mondo)¹¹⁹. Ma l'etica stoica comprende anche aspetti che oggi giudichiamo inammissibili, quali la giustificazione dell'incesto¹²⁰ e del cannibalismo¹²¹.

A conclusioni non molto diverse, a proposito della felicità, giunse infine la terza grande scuola filosofica dell'età ellenistica, lo Scetticismo, fondato da Pirrone, che non lasciò alcuno scritto, e continuato da Timone, che mise per iscritto nei *Silli* il pensiero del maestro. La fonte principale per la conoscenza dello Scetticismo antico rimane tuttavia Sesto Empirico, vissuto molti secoli più tardi. Quest'ultimo riporta appunto alcuni versi di Timone, secondo cui per acquisire «la perfetta disposizione», cioè la felicità, bisogna vivere

nel modo più agiato, tranquillo, per sempre privo di affanni e immoto in identico stato, senza badare ai vortici di lusinghiera sapienza¹²².

Il concetto è chiarissimo: la felicità è tranquillità, assenza di turbamento, immobilità, esattamente come l'imperturbabilità di Epicuro e l'impassibilità di Crisippo, filosofi «dogmatici» che Sesto non cessa di criticare. In un altro verso Timone ricorre, per esprimere lo stato di felicità, addirittura alla metafora marina della bonaccia: «tutto all'intorno prevale bonaccia», e la riferisce al suo maestro Pirrone, ormai passato nell'Ade, dicendo: «lui, come io lo pensai, in tranquillità di bonaccia»¹²³.

Sesto naturalmente spiega le ragioni per cui lo Scetticismo, e solo questo, può condurre alla vera felicità, criticando esplicitamente gli Stoici.

Ora, però, mettiamoci a ricercare se sia possibile vivere nella prosperità [allusione alla definizione stoica della felicità come «buon decorso della vita»] e, insieme, nella felicità. Orbene, i filosofi dommatici dicono che le cose stanno così e non altrimenti, giacché a parer loro colui che consegue il bene e scansa il male è felice; ragion per cui essi asseriscono anche che la prudenza è una certa scienza della vita, essendo essa in grado di discernere i beni e i mali e, oltre a ciò, di assicurare la felicità. Gli Scettici, invece, senza nulla porre o togliere con faciloneria, ma conducendo su ogni cosa un esame critico, insegnano che quanti assumono l'esistenza naturale di un bene o di un male menano di conseguenza una vita infelice, mentre quanti rimangono nell'indeterminatezza e sospendono il giudizio molto agevole vota conducono¹²⁴.

Chi ammette dei beni e dei mali esistenti in natura sarà turbato dall'eventuale assenza del bene e dall'eventuale presenza del male, mentre chi non li ammette, perché ritiene impossibile distinguere con sicurezza il bene dal male, sarà immune da ogni turbamento e perciò

sarà felice.

Noi mostreremo – continua Sesto – all'uomo che è perturbato nel fuggire il male o nel perseguire il bene che non esiste alcuna cosa la quale per natura sia bene o male, «ma che con l'umano pensiero di questo si è dato giudizio», come vuole Timone. Ma, ovviamente, dare insegnamenti siffatti è una prerogativa dello Scetticismo, epperò a quest'ultimo appartiene preservare una vita felice. Felice adunque è chi trascorre la vita senza turbamento e, come si esprimeva Timone, stando in serenità e calma¹²⁵.

La felicità, secondo gli Scettici, è data dalla «sospensione del giudizio» (*epokhê*), e cioè dal non pronunciarsi, dal non impegnarsi, dal non giudicare una cosa «più» valida di un'altra. L'espressione «non più» (*ou mallon*), intesa come rifiuto di dire che una cosa è «più» di un'altra, è diventata per Sesto una specie di motto dello Scetticismo. Egli scrive infatti:

Chi, ad esempio, non pone la ricchezza nel novero dei beni per natura né in quello dei mali per natura, ma profferisce l'espressione «non più», non si turba per l'assenza di questa cosa, né si rallegra per la sua presenza, ma rimane imperturbato di fronte a ciascuna delle due individualità. Sicché, rispetto a quelle cose che, secondo l'opinione, sono credute buone o cattive e rispetto alle loro scelte e alle loro ripulse, egli è perfettamente felice¹²⁶.

La filosofia dell'età ellenistica, sia nella sua versione apparentemente edonistica, quale è l'Epicureismo, sia nella sua versione ascetica e anti-edonistica, quale è lo Stoicismo, sia infine nel rifiuto di entrambe le versioni precedenti, quale è lo Scetticismo, approda sempre alla stessa conclusione: felicità è non essere turbati, non patire, non stare in ansia, non desiderare nulla, non giudicare nulla, non fare nulla, non svolgere alcuna attività. Questo traguardo è raggiungibile solo dal filosofo, o dal saggio, o dallo scettico – che pure è a suo modo un saggio, perché sa quel che gli altri non sanno, cioè l'impossibilità di sapere –, mentre la maggior parte degli uomini si illude di essere felice possedendo qualcosa o facendo qualcosa, e così si condanna ad essere irrimediabilmente infelice. Si tratta, a rigore, di una visione profondamente pessimistica della vita, legata probabilmente al tramonto dell'istituzione che più di tutte aveva consentito all'uomo greco di essere un fattivo costruttore della propria felicità, cioè la *polis*. Nelle grandi monarchie dell'età ellenistica, e poi nell'immenso impero realizzato da Roma, il singolo uomo sente di non contare più nulla, e quindi di non poter più contare su nulla. Nessuno meglio dei filosofi che hanno attraversato questa difficile epoca di transizione ha espresso così acutamente questa nuova consapevolezza.

7. Il cristianesimo e Plotino: la felicità come vita eterna

La questione della felicità, a differenza di altre, non subì profonde trasformazioni nel passaggio dalla filosofia precristiana a quella successiva alla diffusione del cristianesimo, probabilmente perché si tratta di una questione tipicamente greca. Il cristianesimo infatti non conosce una questione della felicità, almeno formulata negli stessi termini della filosofia greca, cioè «come vivere per essere felici», perché è incentrato su un altro grande tema etico, quello della salvezza. Ciò è tipico di tutte le religioni e per questo motivo non è corretto confrontare le posizioni del cristianesimo con quelle della filosofia greca. Tuttavia, poiché la concezione cristiana della salvezza ha esercitato una certa influenza sulla filosofia greca non cristiana, in particolare su Plotino, non possiamo esimerci da un rapido cenno ad essa.

Il cristianesimo, come indica il nome – Vangeli – che i cristiani hanno dato ai libri in cui è contenuto l'insegnamento di Gesù di Nazareth, si presenta come un annuncio gioioso, una «buona novella» (*euangelion*). L'annuncio, dato da Gesù, è appunto la possibilità della salvezza, presentata ora come «regno dei cieli», ora come «regno di Dio», ora come «vita», anzi «vita eterna». Vita è il contrario di morte: ciò da cui gli uomini, secondo la buona novella, possono ora salvarsi è la morte, non nel senso che non siano più destinati a morire, giacché la natura propria dell'uomo è di essere mortale, ma nel senso che – dopo la morte – potranno risorgere, o risuscitare, ed iniziare in tal modo una vita destinata a durare eternamente. Questa vita eterna, però, non è soltanto la vita dell'anima, cioè non si fonda sulla possibilità dell'anima di vivere anche separata dal corpo, come sostenevano i Pitagorici e Platone, ma è vita dell'uomo intero, cioè dell'unità di anima e corpo. Per questa ragione, nel *Credo* risalente agli apostoli non si parla di immortalità dell'anima, ma di «resurrezione della carne».

San Paolo, nelle sue *Lettere*, spiega come ciò possa accadere. La salvezza è opera del Figlio di Dio che si è fatto uomo, Gesù il Cristo, il quale con la sua passione e morte redime gli uomini dal peccato e in tal modo riguadagna per essi la possibilità della vita eterna, liberandoli dalla morte. Il pegno della resurrezione degli uomini è la resurrezione del Cristo, su cui si fonda l'intera rivelazione cristiana. Gli uomini possono essere resi partecipi della salvezza, guadagnata per loro dal Cristo, attraverso la fede in lui, cioè credendo che Gesù è veramente il Figlio di Dio fattosi uomo per la salvezza degli uomini. Naturalmente una fede sincera comporta almeno il tentativo di obbedire anche ai comandamenti di Gesù. Questi ultimi sono nuovi rispetto all'antica Legge di Mosè e alla legge naturale e si riassumono

nell'amore per Dio e nell'amore per gli altri uomini, compresi i nemici. Ciò non impedisce che Dio, nella sua imperscrutabile giustizia e misericordia, possa salvare gli uomini anche in altri modi. Ma coloro ai quali egli si è rivelato sono tenuti, per salvarsi, a credere in Cristo.

Tutto ciò è confermato dal Vangelo di Giovanni, ad esempio dal discorso di Gesù a Nicodemo: «Dio ha talmente amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna»¹²⁷; dal discorso di Gesù alla Samaritana: «Chi beve dell'acqua che io gli darò non avrà più sete, anzi l'acqua data da me diventerà in lui una sorgente d'acqua zampillante nella vita eterna»¹²⁸; dal discorso ai Giudei: «In verità vi dico, chi ascolta la mia parola e crede in Colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non è sottoposto a giudizio, ma passa da morte a vita»¹²⁹; e ancora: «Verrà il momento in cui tutti coloro che sono nei sepolcri intenderanno la voce del Figlio di Dio, e procederanno, quelli che avranno fatto il bene, a resurrezione di vita»¹³⁰; dal discorso alla folla: «È volontà del Padre mio, che mi ha inviato, che chiunque vede il Figlio e crede in lui, abbia la vita eterna, ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno»¹³¹; e ancora: «In verità vi dico, chi crede in me ha la vita eterna»¹³².

In questa prospettiva non ha molto senso chiedersi come vivere per essere felici in questa vita, perché il fine ultimo a cui si aspira non è la felicità in questa vita, ma la salvezza dalla morte, cioè la vita eterna. Anzi, le sventure e i dolori sofferti in questa vita possono essere un modo per partecipare alla passione di Cristo ed espiare in tal modo i peccati, i quali – se vissuti con fede – diventano garanzia della salvezza. Questo è il senso del famoso discorso delle «beatitudini», uno dei primi tenuti da Gesù nel corso della sua predicazione.

Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli; beati i miti, perché possederanno la terra; beati coloro che piangono, perché saranno consolati; beati coloro che hanno fame e sete di giustizia, perché saranno saziati; beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia; beati i puri di cuore, perché vedranno Dio; beati i costruttori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio; beati quelli che soffrono persecuzioni per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli; beati voi, quando vi oltraggeranno e, mentendo, diranno di voi ogni male per causa mia; rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli¹³³.

Plotino non era cristiano; tuttavia, essendo vissuto nel III secolo d.C., conosceva il cristianesimo, come risulta dalla polemica che egli muove contro gli gnostici, e come è reso probabile dal fatto che Porfirio, il discepolo a lui più vicino e suo biografo, scrisse un'opera di ben 15 libri intitolata *Contro i Cristiani*. Egli tuttavia si richiama alla grande tradizione della filosofia greca classica, a Platone soprattutto, di cui si dichiara discepolo fedele, ma anche ad Aristotele e agli Stoici. Perciò Plotino ripropone il problema della felicità nei termini della filosofia greca, dedicando a questo tema due interi trattati delle sue *Enneadi*.

Nel primo di questi due trattati Plotino critica la concezione aristotelica della felicità.

Se si mette il vivere bene allo stesso livello della felicità, e se esso consiste nel compimento della propria funzione, esso appartiene anche agli altri viventi, i quali possono essere felici in quanto agiscano conformemente alla loro natura; così gli uccelli canori, pur felici in altre cose, lo sono anche nel cantare secondo il loro istinto naturale e in questo modo conseguono la vita per loro piacevole¹³⁴.

Per Plotino una concezione della felicità che metta l'uomo sullo stesso piano di tutti gli altri viventi è inadeguata, anche se egli trascura di ricordare che per Aristotele solo l'uomo, oltre agli dèi, può essere veramente felice, perché solo l'attività teoretica è espressione della virtù perfetta, ed anche tra gli uomini solo i cittadini possono essere pienamente felici, non certo gli schiavi e gli operai.

Dopo aver preso le distanze dalla posizione aristotelica, Plotino prende in esame la posizione degli Stoici, verso la quale esprime una maggiore considerazione, giudicandola tuttavia alla fine ugualmente insufficiente. Probabilmente Plotino rimprovera agli Stoici la mancata conoscenza di un principio trascendente, quale l'Uno, dal quale trae origine l'anima razionale.

E coloro che dicono la felicità essere nell'anima razionale, e non semplicemente nell'anima, anche se sensitiva, forse parlano bene [...]. Ma sino a che essi non abbiano trovato nature superiori a quelle in cui s'arrestano ora, siano pure lasciati là dove vogliono rimanere col pensiero rivolto al modo di arrivare alla felicità e a quegli esseri che possono arrivarci¹³⁵.

Plotino si riconosce senza riserve nella posizione di Platone e la presenta nel modo seguente.

Siccome la vita si dice in molti modi, vita cioè di primo e secondo grado e così via, ed essendo essa un termine omonimo che significa diversamente e per la pianta e per l'essere irrazionale, e consistendo la sua differenza nella sua chiarezza o nella sua oscurità, è evidente che anche la felicità possiede gli stessi gradi. Se una vita è l'immagine di un'altra, è chiaro che la felicità dell'una è immagine della felicità dell'altra. E se un essere possiede una vita intensa, un essere cioè in cui la vita non sia in nulla deficiente, ad esso soltanto appartiene la felicità reale: esso infatti ha la perfezione, poiché negli esseri la perfezione consiste essenzialmente nella vita ed è la vita perfetta [...]. Ma ad una vita che sia completa, che si dovrebbe aggiungere per farla perfetta? E se qualcuno dirà di aggiungere la natura del bene, ed è questa certo la mia teoria, chiederemo che venga aggiunta¹³⁶.

Pur esprimendosi con un linguaggio apparentemente aristotelico – omonimia della vita – non c'è dubbio che Plotino qui intende aderire alla posizione platonica: il bene a cui fa riferimento, infatti, è «quello che è al di là dell'intelligenza», cioè il Bene trascendente di cui aveva parlato Platone, che per lui coincide con l'Uno. È interessante ai fini del nostro discorso la precisazione, fatta poco dopo, secondo cui la felicità è alla portata dell'uomo.

Se dunque l'uomo può possedere la vita completa, anch'esso può essere felice. Se no, si riserverebbe la felicità agli dèi, perché essi soli possiedono una tale vita. Ma poiché noi

diciamo che anche negli uomini esiste la felicità, bisogna vedere in che modo essa vi sia¹³⁷.

Plotino spiega di seguito che la vita perfetta è la vita dell'intelligenza, con la quale l'uomo può identificarsi completamente.

Certo, ogni altro uomo la possiede come una parte di se stesso, poiché la possiede in potenza; ma l'uomo felice è ormai quello che è in atto questa stessa vita ed è passato in essa sino a identificarsi con essa.

Tuttavia la causa per cui questa vita è perfetta, cioè è la felicità, è un'altra.

Egli è bene a se stesso – dice infatti Plotino – perché lo possiede; ma la causa del bene che è in lui è quello che è al di là dell'Intelligenza ed è diverso da quello che è in lui. E la prova del suo stato perfetto è che egli non cerca più nulla trovandosi in questo stato¹³⁸.

Dunque l'uomo che conduce la vita perfetta, cioè che si identifica con l'attività della sua intelligenza, è felice, e la causa della sua felicità è il Bene trascendente, l'Uno, che è al di là della stessa Intelligenza universale. Apparentemente sembra che Plotino riprenda la concezione aristotelica della felicità come vita teoretica; in realtà tra la sua concezione della felicità e quella di Aristotele ci sono varie differenze. Anzitutto Plotino identifica l'uomo felice con la sua intelligenza, trascurando completamente il corpo; poi ritiene che la felicità provenga non tanto dall'esercizio dell'intelligenza come attività più alta, quanto dall'oggetto di tale attività, cioè il Bene; infine egli ritiene che questo Bene, nella felicità, sia oggetto non di ricerca, ma di contemplazione. Tutto questo per lui è possibile in questa vita, cioè anche prima della morte, ma solo a quell'uomo che riesce a identificarsi con la sua intelligenza ed a contemplare il Bene, il che significa praticamente solo al filosofo. Plotino indica quest'ultimo servendosi ora del termine *spoudaios*, che significa l'uomo di valore e che nelle traduzioni viene reso con «il saggio», ora del termine *sophos*, che indica il «sapiente», cioè il filosofo che non cerca più la verità, ma l'ha trovata e la possiede pienamente.

La conferma di queste differenze rispetto ad Aristotele, e quindi della peculiarità della concezione plotiniana della felicità, viene dalle conseguenze di essa, illustrate dallo stesso Plotino.

Chi possiede questa vita vive bastando a se stesso. Il saggio basta a se stesso per essere felice e acquistare il bene: non c'è bene che egli non abbia [...]. Nei casi avversi, la felicità non è diminuita; essa rimane immutabile come la sua vita: quando muoiono i suoi parenti o i suoi amici, egli sa cos'è la morte e lo sanno anche coloro che muoiono, se sono saggi. La morte dei suoi parenti e amici commuove non lui, ma solo la sua parte irrazionale, i cui dolori non lo toccano¹³⁹.

Poiché la morte, intesa alla maniera di Platone – si pensi al *Fedone* –, non è altro che la liberazione dell'anima dal corpo, la morte delle persone care non solo non commuove il saggio, ma non turba

nemmeno la sua felicità.

Per chiarire la differenza tra il suo pensiero e quello aristotelico, secondo il quale la felicità presuppone anche i beni esterni e può essere riconosciuta solo al termine di un'intera vita trascorsa senza sventure, Plotino si richiama proprio all'esempio aristotelico di Priamo, usandolo con lo scopo opposto.

Ma le sofferenze, le malattie e gli altri ostacoli che impediscono l'azione? E la perdita di coscienza che potrebbe essere determinata da farmaci e da certe malattie? Come potrebbe il saggio, immerso in tutti questi mali, vivere bene ed essere felice, per non dire della povertà e dell'oscurità? A queste obiezioni deve rispondere colui che guardi a questi mali e specialmente alle famose sventure di Priamo.

La risposta di Plotino è che tali sventure riguardano il corpo e le sue sensazioni, per cui «è necessario staccarsi totalmente dal corpo e dalle sensazioni del corpo e cercare così di bastare a se stessi per possedere la felicità»¹⁴⁰. La felicità insomma consiste nel possesso del vero bene, mentre la salute, la ricchezza, gli amici e cose simili sono cose necessarie (al corpo), ma non sono veri beni, dunque non fanno parte della felicità.

Se l'uomo felice prova una contrarietà che egli non ha voluta, nulla gli è sottratto della sua felicità; altrimenti ogni giorno egli muterebbe e perderebbe della sua felicità, come quando egli rimane privo di un figlio o delle sue ricchezze. E mille altre sventure gli possono capitare contro il suo volere, ma esse non gli possono rapire il fine già raggiunto¹⁴¹.

Nemmeno la morte è un male, né quella altrui né quella propria, perché «la morte è migliore della vita del corpo»¹⁴². Inoltre,

Contro gli avvenimenti da lui non voluti il saggio oppone, quand'essi accadono, la sua virtù che rende l'anima sua immutabile e impassibile¹⁴³.

Qui Plotino, sia pure per ragioni derivanti dalla concezione platonica, si avvicina agli Stoici, che identificano la felicità con l'impassibilità. L'affinità con le concezioni della felicità proprie dell'età ellenistica, non solo degli Stoici, ma anche degli Epicurei, risulta da ulteriori precisazioni di Plotino.

Siccome la saggezza è sostanza di un essere, o meglio dell'essere, quest'essere non svanisce quando il saggio dorme o quando è in un qualsiasi stato incosciente: l'atto stesso di questo essere è nel saggio e quest'atto è insonne: il saggio come tale agisce anche nel sonno¹⁴⁴.

Per la stessa ragione si può dire che la vita del saggio non richiede necessariamente la coscienza delle proprie azioni o sensazioni, ma è tale e quale anche nell'incoscienza, quindi non richiede nessuna attività. Essa si identifica col piacere, ma

i piaceri legati alla presenza del bene non sono in movimento, né in divenire: difatti i beni ci sono già e il saggio è presente a se stesso; e il suo piacere e la sua serenità sono dunque immutabili. Sempre sereno è il saggio e, perché saggio, il suo sentimento è calmo e soddisfatto

è il suo cuore, né lo può toccare nessuno dei cosiddetti mali¹⁴⁵.

Qui Plotino si richiama non solo alla felicità come impassibilità degli Stoici, ma anche alla felicità come piacere in quiete, cioè serenità, imperturbabilità, teorizzata da Epicuro. Affinché ciò sia chiaro, egli riprende l'esempio famoso del toro di bronzo in cui Falaride, tiranno di Agrigento, rinchiudeva i suoi prigionieri, facendolo riscaldare sino a renderlo incandescente, al fine di trasformare in muggiti le urla di dolore dei poveretti che in esso venivano arrostiti.

Egli – afferma infatti Plotino parlando del saggio – ha sempre con sé e per sé il massimo oggetto della scienza, il Bene, più che non creda colui che dice d'essere felice fosse anche nel toro di Falaride; la quale condizione è vano dirla piacevole, anche se lo si dica più volte. Difatti dice questo proprio colui che è immerso nella sofferenza; ma nel saggio, la parte che soffre è ben diversa da quella che rimane se stessa e che avrà, finché di necessità vi rimane, una contemplazione indefettibile del bene¹⁴⁶.

Pur condividendo l'idea stoica (ed epicurea) che la felicità si identifica con l'impassibilità, Plotino critica tali filosofie ellenistiche, perché non riescono a dare un fondamento metafisico alla loro idea della felicità, cioè perché non condividono la concezione platonica secondo la quale l'uomo è soltanto la sua anima e questa è capace di contemplare il Bene supremo.

Alla concezione platonica, infatti, Plotino si richiama esplicitamente, quando dice:

Che l'uomo e in particolare il saggio non sia il composto lo prova il fatto che l'anima si separa dal corpo e disprezza i cosiddetti beni del corpo¹⁴⁷.

Non è possibile vivere felicemente in società col corpo. Giustamente Platone giudica che il saggio deve prendere il suo bene dall'alto, e che a quello volge lo sguardo; e a quello si conforma colui che vuol essere saggio e felice [...]. Accordando a questo corpo quanto è necessario e possibile, egli però rimane diverso da quello [cioè dal corpo] e niente gli impedisce anche di abbandonarlo, e lo abbandonerà al tempo stabilito dalla natura, ma egli stesso è padrone di decidere¹⁴⁸.

Questo passo mostra chiaramente che per Plotino non c'è praticamente differenza tra questa vita, che precede la morte, e quella che continua dopo la morte. L'unica differenza è la presenza o meno del corpo, ma anche in questa vita l'anima vive come se fosse separata dal corpo, cioè come se «il composto» di anima e di corpo fosse già morto. Perciò la felicità che si raggiunge in questa vita e quella che si raggiunge dopo la morte non sono diverse, sono lo stesso tipo di attività, anzi di stato, consistente nella contemplazione del Bene.

Per questo Plotino nel secondo trattato dedicato alla felicità sostiene che essa non ha nulla a che fare col tempo, ma «è sempre goduta nel presente», poiché «l'essere è solo nel presente»¹⁴⁹. Come egli chiarisce in seguito,

la felicità ha un limite fisso e sempre lo stesso; se essa diventa maggiore col tempo, in modo che il nostro progresso nella virtù ci rende più felici, non la somma degli anni felici ci rende lodevoli, ma il grado superiore di virtù, allorché esso ci è più vicino¹⁵⁰.

È chiaro qui l'intento polemico nei confronti di Aristotele, che aveva legato la nozione di felicità a quella di una vita intera, e quindi a un determinato arco di tempo. Ma il legame posto da Plotino tra la felicità e il presente non ha come riferimento il tempo presente, diverso dal passato e dal futuro, bensì il presente dell'eternità, cioè la dimensione intemporale propria del Bene.

Poiché la felicità consiste nella vita buona, è chiaro che bisogna porla nella vita dell'Essere, che è l'ottima vita. E questa non si deve misurare mediante il tempo, ma mediante l'eternità, ove non c'è né più, né meno, né lunghezza, poiché essa è l'identico, l'ineseso, il sopratemporale¹⁵¹.

Questa concezione, di per sé platonica, viene tuttavia formulata da Plotino con un'espressione nuova, che non può non ricordare il cristianesimo. Egli dichiara infatti:

Non si deve aggiungere l'essere al non essere, il tempo all'eternità, ciò che è temporaneo a ciò che è eterno, né si deve estendere l'ineseso, ma si deve prenderlo nel suo insieme, e, se lo si prenderà così, si prenderà non un istante indivisibile nel tempo, ma la vita eterna (*tou aiônos tèn zôên*), non la vita composta di parecchi periodi di tempo, ma quella che tutti insieme li contiene¹⁵².

L'espressione qui usata da Plotino per indicare la felicità è «vita eterna», cioè la stessa usata dal cristianesimo per indicare l'effetto della salvezza, l'oggetto della buona novella. Tra le due concezioni ci sono tuttavia differenze enormi: la vita eterna di Plotino è la vita dell'anima, uguale prima e dopo la separazione dal corpo, mentre la vita eterna del cristianesimo è la vita conseguente alla resurrezione del corpo; la vita eterna di Plotino si raggiunge attraverso l'esercizio dell'intelligenza, cioè attraverso la filosofia, mentre quella del cristianesimo si ottiene attraverso la fede nella redenzione dell'uomo operata dal Figlio di Dio; la vita eterna di Plotino è accessibile solo al saggio, ovvero al sapiente, ovvero al filosofo, mentre quella di cui parla il cristianesimo è offerta ad ogni uomo, perché Cristo con la sua morte ha redento tutti gli uomini.

Malgrado l'identità delle espressioni usate dal cristianesimo e da Plotino, e malgrado la sua concezione indubbiamente salvifica della filosofia – che ne fa una specie di alternativa equivalente, per non dire un surrogato, della religione –, la visione plotiniana della felicità, come quella di Platone prima e degli Stoici poi, è in realtà molto più lontana dal cristianesimo di quanto lo fosse la visione tragica della vita propria del grande teatro greco, ripresa sul piano filosofico dal solo Aristotele. Nel riconoscimento della dipendenza dell'uomo, anche del filosofo, dalla fortuna si riconosce infatti la finitezza, la limitatezza

dell'uomo, e in tal modo si apre uno spazio ad un rapporto con l'altro, con l'incontrollabile, con ciò che non dipende da noi, che per i credenti è lo spazio in cui si colloca la fede. Invece là dove il filosofo è capace da solo di essere felice e non ha bisogno di nulla (né dei beni esterni, né della fortuna), e la stessa felicità è conseguibile con mezzi puramente filosofici, sia pure attraverso un rapporto con il trascendente, non c'è nessuno spazio per la fede.

Per questo forse l'unico aspetto della filosofia aristotelica accettato dai primi filosofi cristiani – che rifiutavano la fisica e la metafisica di Aristotele a causa della dottrina dell'eternità del mondo e dell'unità di anima e corpo, e preferivano la metafisica e la psicologia di Platone, a causa della dottrina quasi creazionistica del *Timeo* e dell'immortalità dell'anima – fu proprio l'etica, ad esempio da parte del vescovo Nemesio di Emesa¹⁵³. Dovettero passare ancora parecchi secoli, con l'appropriazione di Aristotele prima da parte dei musulmani e poi da parte dei cristiani medievali, prima che Dante Alighieri, richiamandosi esplicitamente allo Stagirita, parlasse di «due fini» dell'uomo: la felicità in questa vita, raggiungibile attraverso la filosofia, le cui condizioni sono di competenza dell'imperatore, e la beatitudine nella vita eterna, raggiungibile attraverso la grazia, le cui condizioni sono di competenza del papa¹⁵⁴.

VIII. Qual è il destino dell'uomo dopo la morte?

«Il vivente che si figura il proprio corpo dopo la morte lacerato dagli uccelli e dalle bestie da preda si impietosisce della sua persona [...]. Per questo si sdegna d'essere stato creato mortale, senz'accorgersi che, nella morte vera, non ci sarà un altro se stesso che, restando vivo, possa deplorare la propria perdita e, in piedi, gemere nel vedersi giacere a terra in preda alle bestie o alle fiamme»¹. La morte è la fine di tutto, ammonisce Lucrezio; eppure, quel limite estremo della vita spinge l'uomo a porsi degli angosciosi interrogativi sull'al di là, sul rapporto tra anima e corpo, sul significato della sua presenza sulla terra. Alla consapevolezza della natura finita dell'uomo, tipica espressione del senso del limite che permea di sé tutta la cultura antica e che induce ad una cauta accettazione dell'attimo presente, il cristianesimo sostituisce una nuova speranza, quella di sconfiggere definitivamente la morte e di tornare a vivere in eterno come unità individuale di anima e di corpo. A promuovere questa nuova possibilità, così difficile da comprendere per i Greci e per i pagani in genere, fu proprio san Paolo: «Ecco io vi annunzio un mistero: non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo trasformati, in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba; suonerà, infatti, la tromba e i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati. È necessario infatti che questo corpo mortale si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità»². A differenza di alcuni filosofi greci, i cristiani proclamavano non tanto la separazione tra anima e corpo, entrambi opera di Dio e quindi ugualmente degni di essere salvati, ma il passaggio da una vita condotta secondo la carne, cioè segnata dal peccato, a una vita condotta secondo lo spirito, ovvero rinnovata dal sacrificio di Cristo.

I poemi omerici, i poemi di Esiodo, le opere dei lirici e dei tragici, gli scritti dei filosofi: queste le sole tracce che il tempo non ha cancellato e che ci aiutano a ricostruire la concezione greco-antica del destino dell'uomo dopo la morte. Non dunque iscrizioni votive, templi, statue, immagini, ma tracce, e di natura incerta, perché né le grandi opere di poesia, né gli scritti filosofici possono considerarsi espressioni sicure del modo di sentire e di pensare del popolo greco. E tuttavia è difficile non credere che, nella grande varietà e ricchezza degli scritti dei poeti e dei filosofi, alcuni abbiano espresso il sentimento della gente comune sull'uomo e sulla sua vita dopo la

morte. Nelle pagine che seguono, lasceremo impregiudicata la decisione se le concezioni che esporremo siano manifestazioni di un modo di pensare maggioritario o minoritario o addirittura di un'élite, e se esse siano di origine genuinamente greca o siano importate in Grecia da altri popoli e altre culture.

Due le grandi concezioni del destino dell'uomo nella cultura greca: la prima è quella espressa dai poemi omerici. Dopo la morte non esiste una vera vita, perché l'uomo è essenzialmente mortale ed è proprio in questo che si distingue dagli dèi immortali. La seconda è quella espressa dalla tradizione orfico-dionisiaca, secondo la quale esiste nell'uomo un'anima immortale di origine divina. In virtù di ciò, essa è destinata ad abitare altre vite, in nuovi corpi e in condizioni diverse, entrambi espressione di un premio o di una punizione per i meriti o le colpe acquisiti nella vita precedente. I cosiddetti fisici, in qualche misura Aristotele, gli Stoici, gli Epicurei e gli Scettici hanno seguito la prima concezione; i Pitagorici, Platone ed ogni forma di neopitagorismo e neoplatonismo³ hanno seguito la seconda.

1. La morte nei poemi omerici e in Esiodo

Tu dormi, e di me ti sei dimenticato, Achille. Non mi trascuravi da vivo, non ti curi di me ora che sono morto. Dammi sepoltura al più presto, che io possa passare le porte dell'Ade; mi tengono lontano le ombre, i fantasmi dei morti, non lasciano che passi il fiume e a loro mi unisca; e io vado errando per la dimora di Ade dalle ampie porte...4.

Nel canto XXIII dell'*Iliade* ad Achille appare l'anima di Patroclo. Egli non è stato ancora sepolto e la sua anima (*psukhê*) è presentata come un'immagine (*eidôlon*) di Patroclo da vivo, somigliante a lui, ma con la consistenza di un'ombra, che invoca Achille di dare sepoltura al suo corpo mediante l'onore del fuoco. Solo così l'anima non verrà respinta dalle altre e potrà essere accolta nell'Ade. L'Ade non promette gioia, ma sembra essere la fine di ogni tormento, cioè il riposo, il sonno eterno. L'anima può interrompere ogni legame col corpo e con la coscienza individuale ad esso connessa, non con la morte del corpo, ma con la sua sepoltura.

E l'anime dei morti su corsero da l'Èrebo in fretta, vergini, fanciulletti, vegliardi fiaccati dal duolo, tenere giovinette dal cuore inesperto di pene; e molti dalla punta di bronzee lance trafitti, uomini in guerra spenti, con l'arme bagnate di sangue, chi di qua, chi di là, si addensavano intorno alla fossa, con altri urlì: sì ch'io di bianco terrore mi pinsi. Ai miei compagni allora mi volsi, diedi l'ordine ad essi che le giacenti greggi sgozzassero col lucido bronzo, le scoiassero, le ardessero, preci volgessero al nume Ade possente e a Persefone, ignara di teneri sensi. Ed io poi, sguainata dal fianco l'aguzza mia spada, stetti lì, né lasciai che le fatue parvenze dei morti s'avvicinassero al sangue, finché non giungesse Tiresia⁵.

Questo invece è il canto XI dell'*Odissea*, dove si descrive la discesa nell'Ade dei Proci uccisi da Ulisse. Qui l'al di là, o Èrebo, per i latini Averno, è descritto dettagliatamente come luogo in cui scorrono i fiumi Acheronte, Piriflegetonte, Cocito e Stige, e sul quale regnano Ade, l'«Invisibile», e sua figlia Persefone. Da esso le anime dei morti, presentate come «fatue parvenze», e cioè ancora come immagini (*eidôla*), accorrono al richiamo di Ulisse nel paese nebbioso dei Cimmeri, sulle rive dell'Oceano, per bere il sangue sacrificale e riacquistare in tal modo coscienza. Di ciò non ha bisogno l'anima di Elpenore, appena morto e non ancora sepolto, che invoca sepoltura come quella di Patroclo. Ne ha bisogno invece l'anima dell'indovino Tiresia, che dopo aver bevuto il sangue predice a Ulisse le vicende del ritorno in patria, non senza avergli chiesto perché mai sia venuto nella «triste contrada dei morti», avendo lasciato la luce del sole. Lo stesso fa l'anima della madre di Ulisse, Anticlea, stupita di incontrarlo «in questa caligine buia». Quando Ulisse tenta per tre volte di abbracciarla, essa vola via delle sue mani «come un'ombra (*skia*) od un sogno (*oneiros*)». Tale anima dunque ha la consistenza delle immagini che compaiono nei sogni. Alla domanda delusa di Ulisse la madre risponde:

questa è dei mortali, se scendon sotterra, la sorte: ché nervi più non hanno che reggan l'ossa e le carni; ma queste e quelli strugge la furia del fuoco possente rutilo, appena la coscienza (*thumos*) lasciato ha lo scheletro bianco; e via l'anima (*psukhê*) svolazza per l'etere, simile a sogno⁶.

Anche Agamennone appare a Ulisse privo della forza e del vigore che un tempo lo distinguevano, ed Achille, dopo avergli chiesto come sia sceso nell'Ade, «dove hanno dimora i defunti, privi di mente (*phrên*, cioè di coscienza), vane parvenze di tristi mortali», si allontana «stampando lunghe orme sul prato di asfodeli».

L'anima di Aiace nemmeno risponde a Ulisse, perché memore dell'inganno con cui questi sottrasse in vita le armi di Achille all'eroe Telamonio. Siamo dunque in presenza di una parvenza di vita, di per sé priva di coscienza, in cui non sono previste né pene né premi ed in cui appare del tutto irrilevante il modo in cui ciascuno si comportò da vivo. Il quadro, cui appartengono anche i miti di Caronte, traghettatore delle anime sullo Stige, e di Cerbero, il cane feroce posto a guardia dell'Èrebo, è espressione di un profondo pessimismo, secondo il quale la vera vita è solo quella terrena, pur destinata a terminare.

A questa concezione fanno tuttavia contrasto, nello stesso episodio dell'*Odissea*, la presenza nell'Ade di un giudice come Minosse (affiancato in altri poemi da Radamante ed Eaco), e soprattutto di quelli che Rohde chiama «i tre penitenti», cioè Tizio, condannato ad avere il fegato divorato da due avvoltoi, Tantalo, assetato ed affamato che non raggiunge mai l'acqua e il cibo a portata di mano, e Sisifo, che spinge in alto con enorme fatica un masso destinato ogni volta a rotolare all'indietro. Queste figure, secondo Rohde, rivelano l'esistenza di concezioni precedenti ad Omero, che avrebbero trovato espressione anche nel culto dei morti e secondo le quali un destino di giudizio attende le anime dopo la morte.

Ancora l'*Odissea* descrive la discesa nell'Ade dei Proci uccisi da Ulisse.

Frattanto Ermete gli spirti dei Proci fuor dalle membra chiamava. Stringeva nel pugno la verga aurea, bella, con cui degli uomini gli occhi sopisce, quelli che vuole, ed altri ne desta giacenti nel sonno. Le sospingeva con questa, seguivano quelle stridendo. Come allorché vipistrelli nel cavo di fonda spelonca stridono svolazzando quando uno dalla rupe giù cade, donde in catena pendevano, e stretti si tengono a sciame, così stridendo quelle movevano; e a tutte era guida il salvatore Ermete, pei tramiti d'ombra velati. Giunsero presso ai rivi di Oceano, presso la pietra Leucade, presso le porte del Sole, e al popol dei sogni giunsero; e tosto di qui pervennero al prato asfodelo, dove han dimora l'alme, parvenze di gente defunta⁷.

Qui le anime sono addirittura paragonate a dei pipistrelli svolazzanti e stridenti, che giungono al «popolo dei sogni», cioè nell'Ade, che è appunto la dimora delle parvenze, cioè delle immagini, dei defunti.

Un complemento della concezione omerica si trova nel poema *Opere e giorni* di Esiodo, precisamente nel racconto delle cinque generazioni.

Un'aurea stirpe di mortali crearono nei primissimi tempi gli immortali che hanno dimora sull'Olimpo. Essi vissero ai tempi di Crono, quando regnava nel cielo; come dèi passavan la vita con l'animo sgombro da angosce, lontani, fuori dalle fatiche e dalla miseria; né la misera vecchiaia incombeva su loro, ma sempre con lo stesso vigore nei piedi e nelle mani godevano nelle feste, lontani da tutti i malanni. Essi morivano, come colpiti dal sonno [...]. Quindi, allorché questa stirpe fu nascosta sotterra, essi da allora sono i dèmoni, per volere del grande Zeus; i dèmoni buoni terrestri, custodi degli uomini mortali, che stanno a guardia delle opere giuste e delle opere inique, che giran sulla terra dappertutto, vestiti di tenebra, e sono dispensatori della ricchezza.

La prima generazione è composta da mortali, ma, poiché sono uomini d'oro, una volta morti si trasformano in demoni buoni, abitanti sulla terra, custodi degli uomini (una specie di angeli custodi).

Appresso, una seconda stirpe, di molto inferiore, in un tempo successivo crearono gli abitanti delle Olimpie dimore: una stirpe argentea, non somigliante a quella aurea, né nell'aspetto né nella mente [...]. E questi col tempo Zeus Cronide nascose sotterra, mosso a sdegno per il fatto che non rendevano gli onori dovuti agli dèi beati, che stanno sull'Olimpo. E così, dopo che anche questa generazione scomparve sotterra, essi vengono chiamati i mortali beati degli inferi, quelli di ordine inferiore; ma pure a loro spetta di essere onorati dagli uomini.

Si tratta di uomini inferiori a quelli d'oro, quindi d'argento, perché non abbastanza pii, e perciò destinati, dopo la morte, a trasformarsi in demoni sotterranei (come i diavoli della tradizione ebraico-cristiana). Anch'essi, tuttavia, sopravvivono e perciò sono superiori ai comuni mortali, che devono onorarli.

Quindi il padre Zeus un'altra stirpe di uomini mortali creò – la terza, di bronzo –, in nulla simile a quella argentea, sorta dai frassini, terribile e violenta, cui stavano a cuore le opere funeste di Ares e le prepotenze [...]. E questi, sopraffatti dalle loro stesse mani, se ne andarono alla squallida dimora del terribile Ade, ingloriosi: la nera morte li rapì, quantunque terribili, ed essi abbandonarono la luce splendente del sole.

Si tratta di semplici guerrieri, violenti e perciò non particolarmente valorosi, destinati ad una morte eterna, ingloriosa, senza alcuna forma di sopravvivenza. Essi somigliano ai «bestioni» di cui parlerà Giambattista Vico, cioè agli uomini primitivi, tutto senso e niente ragione.

Poscia, dopo che anche questa stirpe sparì dalla terra, di nuovo ancora un'altra stirpe creò sulla terra nutrice di molti il Cronide Zeus – la quarta, più giusta e più buona, la stirpe divina degli uomini eroi, che vengono chiamati semidei (*hēmitheoi*), la stirpe che ha preceduto la nostra sulla terra infinita [...]. Alcuni di essi furon rapiti dal fato di morte, mentre ad altri, lontano dagli uomini, il Cronide Zeus assegnò vita e dimora, e li pose ai confini della terra. Ed essi abitano, con l'animo sgombro da affanni, nelle isole dei beati presso l'Oceano dai vortici profondi; essi, gli eroi venerandi, ai quali tre volte nell'anno la terra ferace di doni porta abbondante e piacevole frutto.

Ancora una volta il mito ribadisce che il destino comune dei mortali

è la morte; solo gli eroi fanno eccezione in quanto divini, o semidivini, ed in questo simili agli immortali. Agli eroi il mito riserva le isole dei beati, una specie di paradiso senza Dio. Lo stesso significato hanno i miti che raccontano di rapimenti di eroi, trasportati ad un certo momento della loro vita, sui monti o in caverne, dove essi sopravvivono per l'eternità con corpo ed anima (tale la sorte di Anfiarao, Trofonio ed Esculapio). Essi propriamente non muoiono, ma eccezionalmente ottengono una vita immortale con anima e corpo uniti insieme. Si tratta, appunto, di miracoli, avvertiti come eccezioni che confermano la regola della mortalità umana.

La sorte dei comuni mortali è infatti quella descritta da Esiodo per la quinta generazione.

In seguito, volesse il cielo che non mi fosse toccato di vivere assieme agli uomini della quinta stirpe, ma di morir prima, o di nascere dopo! Ora difatti è proprio l'età del ferro; né mai gli uomini cesseranno il giorno dalla fatica e dalla miseria, e la notte di struggersi, e gli dèi daranno loro angosce pesanti. Tuttavia però a questi malanni si troveranno misti dei beni. Zeus quindi distruggerà anche questa stirpe di uomini mortali¹².

Per gli uomini dell'età del ferro, la generazione a cui il poeta ritiene di appartenere, non è più prevista alcuna forma di sopravvivenza dopo la morte, ma solo una vita terrena mista di dolori e di piccole consolazioni.

Accanto a questi miti narrati dai poeti, esisteva una fede popolare, attestata dal culto dei morti: le anime sopravvivono al corpo, godono dei doni e dei sacrifici offerti loro dai vivi, mantengono rapporti con i vivi a cui possono chiedere cose, ad esempio vendetta, se si tratta di anime di persone ingiustamente uccise. È quello che fa Agamennone quando chiede vendetta al figlio Oreste. Queste convinzioni ispirano i misteri Eleusini, dove gli iniziati – assistendo a particolari cerimonie di culto – potevano contare su una vita privilegiata dopo la morte, con giudizi, premi e castighi¹³.

2. La reincarnazione nella tradizione orfico-dionisiaca

Frenetiche danze culminanti nell'«entusiasmo» bacchico, l'immedesimazione col dio, il raggiungimento di uno stato di estasi in cui l'anima diventa essa stessa divina, e perciò immortale: questo era il culto di Dioniso, proveniente dalla Tracia, che nel VI secolo si diffuse in Grecia. Tale tradizione, opponendosi nettamente alla concezione dei poemi omerici, introduce nella mentalità greca la credenza in una vera immortalità dell'anima, con conseguente destino dopo la morte. Il mitico poeta Orfeo era considerato vincitore della morte, perché col suo canto aveva condotto Euridice fuori dall'Ade, e a lui furono attribuiti una serie di poemi che descrivevano il destino delle anime dopo la morte, risalenti a poeti quali Ferecide di Siro, Epimenide e Onomacrito (quest'ultimo vissuto ad Atene, alla corte del tiranno Pisistrato).

Come narra Platone nel *Cratilo*, i seguaci di Orfeo, poeta di origine tracia, avrebbero considerato il corpo mortale (*sôma*) come una tomba (*sêma*), o una prigione, nella quale l'anima è costretta a rimanere per tutta la durata della sua vita sulla terra, al fine di scontare colpe commesse in precedenza, e dalla quale essa aspira a liberarsi, considerando la morte come una liberazione¹⁴. Sempre secondo Platone, Museo, allievo di Orfeo, avrebbe parlato del premio riservato ai giusti dopo la morte, consistente in un'eterna ebbrezza, e delle pene riservate agli empi, tra cui ad esempio quella consistente nel portare continuamente dell'acqua in un setaccio¹⁵. Inoltre secondo Orfeo e Museo vi sarebbero, sia per i vivi che per i defunti, assoluzioni e purificazioni dalle ingiustizie per mezzo di sacrifici e di iniziazioni, che li liberano da terribili castighi¹⁶.

Dalla stessa tradizione deriva la credenza nella trasmigrazione delle anime, dopo la morte, in corpi sempre nuovi e diversi, la cosiddetta «metempsicosi», che più correttamente andrebbe detta «metensomatosi», cioè passaggio della stessa anima di corpo in corpo, o reincarnazione. Questa credenza, secondo Erodoto, sarebbe di origine egiziana e sarebbe stata portata in Grecia da Pitagora dopo il suo viaggio in Egitto¹⁷. Lo stesso Erodoto narra che essa fu professata da Zalmosside, di origine tracia e noto come allievo di Pitagora, sebbene di lui più anziano¹⁸. In ogni caso Pitagora riteneva che la sua anima, prima di incarnarsi in lui, si sarebbe incarnata nell'eroe Euforbo, poi nel poeta Ermotimo, indi nel pescatore Pirro, ma prima ancora sarebbe stata l'anima di animali e addirittura di piante¹⁹. Un modo per sottrarsi ad incarnazioni peggiori, secondo Pitagora, era l'astinenza dalle carni e dalle fave, ed in generale una vita ascetica²⁰.

La credenza nella reincarnazione ritorna in Empedocle, per il quale l'anima era formata dai quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco)²¹.

In un frammento del poema *Purificazioni*, egli afferma che quanti hanno peccato sono dei demoni che vanno errando lontano dai beati, nascendo sotto ogni forma di creatura mortale nel corso del tempo. Empedocle dichiara di essere lui stesso uno di questi demoni: «Anch'io sono uno di questi, esule dal dio e vagante, per avere dato fiducia alla furente Contesa»²². In un altro celebre frammento afferma: «Un tempo io fui già fanciullo e fanciulla, arbusto, uccello e muto pesce che salta fuori dal mare»²³.

Secondo Dodds, le ragioni che spiegano il grande successo ottenuto dalla dottrina della reincarnazione sono di ordine morale. In particolare, l'idea che le sofferenze patite nella vita possano dipendere da colpe commesse in vite precedenti risulta molto più accettabile di quella in base alla quale si devono scontare le colpe dei propri padri. Inoltre, tale dottrina è capace di spiegare il fatto che in questa vita soffrono anche persone innocenti.

La tradizione orfica ritorna nel pitagorico Filolao, secondo il quale l'anima è unita al corpo per espiare qualche colpa, ed è in esso come sepolta²⁴. Probabilmente a lui Platone attribuisce, nel *Gorgia*, la convinzione che la vita presente è vita di morti e che nell'Ade le anime dei non iniziati subiranno pene quali il versare acqua in otri forati con otri forati²⁵. Coloro che hanno cura della loro anima, secondo Filolao, cercano la liberazione dal carcere del corpo e la purificazione nella filosofia, che li preserverà dalle pene²⁶. Sembra tuttavia inconciliabile con questa dottrina un'altra dottrina attribuita ai Pitagorici, e secondo alcuni professata dallo stesso Filolao, in base alla quale l'anima altro non sarebbe che l'armonia del corpo²⁷. In tal caso, infatti, l'anima non potrebbe sopravvivere al corpo, come Socrate obietta ai pitagorici Simmia e Cebete nel *Fedone* di Platone.

Del tutto estranei alla tradizione orfico-dionisiaca risultano invece i cosiddetti «fisici» presocratici, cioè i filosofi naturalisti, i quali concepiscono l'anima sul modello del cosmo, da essi spiegato mediante i vari elementi: Anassimene (seguito più tardi da Diogene di Apollonia) la concepisce come costituita di aria, Eraclito come costituita di fuoco, Democrito come costituita di atomi. È chiaro che per questi pensatori non ha senso parlare di immortalità e, tanto meno, di destino delle anime dopo la morte. Nemmeno Socrate, a quanto pare, professò una vera e propria dottrina dell'immortalità dell'anima (nei dialoghi cosiddetti «socratici», come l'*Apologia* e il *Critone*, non ve n'è traccia), anche se fu il primo a identificare l'uomo, cioè il soggetto, l'«io», con la sua anima, rompendo in questo modo con la tradizione che considerava l'anima come una specie di secondo soggetto, un demone appunto, presente nell'uomo²⁸.

3. Platone: l'immortalità dell'anima

Il più grande difensore dell'immortalità dell'anima, nell'antica Grecia, fu certamente Platone, il quale non solo nel *Fedone* portò vari argomenti a sostegno di essa, concependo l'anima come una sostanza di natura «spirituale», simile a quella delle Idee, ma in numerosi dialoghi narrò estesamente miti, o credenze, relativi al destino delle anime dopo la morte. Riguardo a quest'ultimo punto, egli mostra di essere pienamente consapevole del carattere mitico, e quindi non razionale, di tali racconti, seppure li presenti come ugualmente degni di fede. Anche se si corre il rischio di essere ingannati da questi racconti, perché potrebbero non essere veri, dalla fede in essi può venire soltanto del bene in questa vita e la beatitudine nella vita futura, qualora quest'ultima esista.

Al termine del *Fedone*, dopo avere dimostrato con argomenti filosofici l'immortalità dell'anima, Platone asserisce che – se l'anima è veramente immortale – allora dobbiamo averne cura, perché dopo la morte essa può andare incontro a dei mali. Quando infatti l'anima scende nell'Ade – egli osserva – porta con sé soltanto il suo «costume», cioè il frutto del suo comportamento morale, e con questo si sottopone al giudizio. Se il giudizio è negativo, cioè di condanna, l'anima deve scontare nell'Ade la sua pena, e poi tornare sulla terra, continuando a vagare con sofferenza; se invece il giudizio è positivo, l'anima va ad abitare nel luogo che le conviene, cioè in cielo, ovvero nel mondo delle Idee. Platone illustra l'oltretomba in termini mitici, parlando dei quattro fiumi omerici, della voragine del Tartaro, del giudizio dei morti, della distinzione tra colpe inespiable, punite con la morte eterna, e colpe espiabili, punite con pene da cui si ritorna sulla terra. Le anime dei giusti andranno invece ad abitare in dimore più belle. Noi non siamo proprio certi, afferma Platone, che le cose stiano veramente così, ma conviene crederlo, perché «il rischio è bello»²⁹.

A conclusione della *Repubblica*, Platone narra il mito di Er, l'eroe panfilio che, morto e già disteso sulla pira, ritorna in vita e racconta ciò che la sua anima ha visto nell'al di là. Egli parla di un luogo da cui si dipartono due strade, l'una verso il cielo e l'altra verso la terra, lungo le quali vanno e vengono le anime dei morti dopo avere espiato colpe o goduto premi (per esempio il tiranno Ardieo era stato scorticato e trascinato nella polvere da un carro). Le anime, al cospetto di Ananke e delle Moire, possono scegliersi una vita migliore o peggiore di quella che hanno già vissuto, incarnandosi in un nuovo corpo. Molte scelgono una vita simile a quella già condotta: ad esempio, l'anima di Orfeo si è incarnata in un cigno, quella del cantore Tamiri in un usignolo, quella di Aiace in un leone, quella di Agamennone in un'aquila, quella di Tersite in una scimmia. Con varie

vicende ogni anima va verso vite migliori o peggiori, secondo i suoi meriti e le sue colpe. Così, conclude Platone, si è salvato il mito e, se ci crediamo, esso potrà salvare anche noi³⁰.

Nel *Fedro* Platone dichiara di voler descrivere l'essenza dell'anima secondo immagini, perché definirla per mezzo di concetti risulta più difficile. In questo dialogo, egli introduce la famosa immagine del cocchio trainato dall'auriga e da due cavalli: quando il cocchio, cioè l'anima, ha le ali, essa segue i movimenti degli dèi (cioè degli astri in cielo) e guarda a ciò che si trova nella regione sopraceleste (l'«iperuranio»), cioè alle Idee. Ma quando perde le ali, l'anima precipita sulla terra, incarnandosi prima in un filosofo o in un musicista, poi in un re, poi in un uomo politico, poi in un atleta o in un medico, poi in un indovino, poi in un poeta o in un artista imitativo, poi in un operaio o in un contadino, poi in un sofista o in un demagogo, infine in un tiranno. Ognuna di queste incarnazioni suppone un intervallo di diecimila anni, ma il filosofo può cambiare il suo destino, se pratica la vita che gli si addice ad intervalli di tre millenni: in tal modo, la sua anima riacquista le ali e può scegliere subito una nuova vita, ritornando alla contemplazione delle Idee o abbassandosi alla vita di un animale³¹. Qui Platone dimostra di accettare la tradizione orfico-pitagorica, modulata secondo la gerarchia di funzioni sociali da lui professata, conciliandola con la tesi – da lui avanzata – dell'affinità tra l'anima e le Idee.

Infine nel *Timeo* Platone non parla più dell'incarnazione come di una caduta dell'anima dovuta a una colpa, bensì di una creazione dell'anima ad opera del Demiurgo, il quale avrebbe lo scopo preciso di assegnarle un corpo di cui servirsi come di uno strumento, o di un veicolo, e di attribuirle la responsabilità della scelta delle sue successive incarnazioni. Se questa scelta è cattiva, dall'incarnazione in un uomo si passa all'incarnazione in una donna, poi in un animale inferiore, e così via. Se le scelte sono invece buone, l'anima diventa immortale, però non tutta, cioè non anche l'anima irascibile e l'anima concupiscente, bensì soltanto l'anima razionale³². In questo dialogo tardo, la tradizione orfica appare moderata dalla sostituzione del mito della caduta con quello della creazione delle anime, della loro incarnazione come adempimento di un disegno divino e dell'immortalità dell'anima razionale, sottratta al ciclo delle reincarnazioni.

4. Aristotele: l'eternità della specie

La posizione di Aristotele di fronte al problema del destino dell'uomo dopo la morte è complessa, per non dire ambigua. L'Aristotele «giovane», cioè l'autore dei perduti *Eudemo* e *Protreptico*, risalenti sicuramente al periodo dell'appartenenza di Aristotele all'Accademia di Platone, sembra infatti decisamente schierato a favore dell'immortalità dell'anima personale e quindi di un suo destino dopo la morte. L'Aristotele dei trattati a noi conservati, il *De anima* e il *De generatione animalium*, sembra invece favorevole ad un'immortalità soltanto universale, cioè propria non dell'individuo, ma della specie, la quale esclude la possibilità di una vita dell'anima dopo la morte. Questa ambiguità è probabilmente il segno che Aristotele si colloca a metà fra due tradizioni opposte, quella dei «fisici», che egli peraltro critica, concependo l'anima non come materia, ma come forma, e quella del platonismo, da cui egli riprende la concezione dell'anima appunto come forma, ma evitando di sostanzializzarla.

Nell'*Eudemo*, dialogo perduto scritto in occasione della morte di Eudemo di Cipro, avvenuta nel 354 a.C., Aristotele, per quanto ci è dato sapere dalle testimonianze di coloro che lo lessero, presentava la morte dell'amico come un «ritorno in patria»³³, e parlava di una discesa dell'anima in questo mondo, caratterizzata dall'oblio delle cose viste «lassù» (presumibilmente nel mondo delle Idee), e di un ritorno dell'anima a quel mondo, caratterizzato invece dal ricordo delle cose di «quaggiù»³⁴. Egli poi ripeteva, col Sileno incontrato dal re Mida, che sarebbe stato meglio non nascere e che il morire è meglio del vivere³⁵; ma al tempo stesso confutava la teoria pitagorica dell'anima come armonia, osservando che l'anima, a differenza dell'armonia, non ha contrario, perché è sostanza³⁶, o forma³⁷. Infine nell'*Eudemo* Aristotele raccontava, secondo Al-Kindi, dell'anima di un re greco, che sarebbe stato per parecchi giorni in uno stato intermedio tra la vita e la morte. Proprio perché stava per liberarsi dal corpo³⁸, la sua anima si ricordava di avere visto altre anime, forme e angeli.

Nel *Protreptico*, esortazione alla filosofia ugualmente perduta, ma risalente allo stesso periodo dell'*Eudemo*, Aristotele avrebbe paragonato l'unione dell'anima col corpo, caratteristica della vita terrena, al supplizio che i pirati etruschi infliggevano ai loro prigionieri, legandoli faccia a faccia con un cadavere e lasciandoli in tal modo marcire per contagio della corruzione³⁹. Inoltre avrebbe ripreso il mito delle isole dei beati, affermando che in esse non c'è bisogno né di eloquenza, né di coraggio, né di giustizia, né di prudenza, perché l'anima è dedita soltanto alla conoscenza e alla contemplazione, imitando in tal modo la vita degli dèi⁴⁰.

In disaccordo con le teorie esposte in precedenza, nel *De anima*,

Aristotele definisce l'anima come forma, o atto primo, di un corpo naturale dotato di vita in potenza, cioè capace di vivere. A suo avviso, pertanto, solo l'intelletto attivo, cioè quello che fa passare l'intelletto passivo dalla potenza all'atto, è immortale ed eterno, in quanto «separabile», ma per mezzo di esso «non ricordiamo», perché esso è impassibile⁴¹. Questo intelletto attivo da un lato sembra essere una parte dell'anima, perché nel distinguerlo da quello passivo Aristotele afferma che «queste differenze si trovano nell'anima», il che è confermato dall'uso della prima persona plurale («non ricordiamo»). Dall'altro lato, dicendo che esso non ci permette di ricordare, presumibilmente dopo la morte, ciò che abbiamo esperito in questa vita, Aristotele dà l'impressione di considerarlo un intelletto impersonale, cioè trascendente, come lo ha interpretato Alessandro di Afrodisia, se non addirittura un intelletto universale, come lo ha interpretato Averroè. Per giunta, nello spiegare la generazione dell'uomo, Aristotele afferma che, mentre l'anima gli viene trasmessa dal padre, l'intelletto proviene «dal di fuori»⁴², espressione peraltro di interpretazione controversa.

La sola vera immortalità concessa all'uomo, secondo Aristotele, è quella appartenente alla specie, che ciascun individuo contribuisce a perpetuare attraverso la riproduzione.

La più naturale operazione dei viventi, quanti hanno raggiunto il pieno sviluppo e non sono difettosi e non nascono per generazione spontanea, è di produrre un altro simile a sé, l'animale un animale, la pianta una pianta, onde partecipino, per quanto possono, dell'eterno e del divino: ché questo è, in realtà, l'oggetto della brama di tutti e il fine per il quale compiono quel che compiono naturalmente⁴³.

L'eterno e il divino che vengono in tal modo imitati dal ciclo delle generazioni sono i movimenti eterni dei cieli, i quali sono eterni perché costituiti di etere, sostanza inalterabile e incorruttibile che forma tutti i corpi celesti. I corpi terrestri, invece, sono corruttibili, ma sono eterne le specie di quelli viventi, grazie appunto alla riproduzione.

5. *Immortalità dell'anima o resurrezione dei corpi?*

Dopo Aristotele nulla di nuovo sembra essere stato detto dai Greci a proposito dell'anima e del suo destino dopo la morte. Per gli Stoici l'anima umana non è che una parte dell'universale anima del mondo, con la quale torna a identificarsi con la morte dell'individuo, per continuare a vivere immanente al cosmo. Per Epicuro e i suoi seguaci, come per tutti gli atomisti, l'anima è costituita di atomi e perciò è mortale, il che deve liberare l'uomo da ogni timore della morte. Per gli Scettici nulla si può dire di ciò che attende l'uomo dopo la morte. Neopitagorici e medioplatonici (Plutarco, Luciano) in genere riprendono la tradizione orfico-pitagorica della sopravvivenza e della trasmigrazione delle anime, sino all'ascesa finale al mondo delle Idee, o degli dèi.

Originali, nella tarda antichità, sono solo le dottrine dei filosofi ebrei e cristiani, che cercano di conciliare le rispettive fedi religiose, cioè il Vecchio e il Nuovo Testamento, con la filosofia greca, e quelle dei filosofi neoplatonici, in particolare di Plotino. Secondo l'ebreo Filone di Alessandria, che in filosofia è dichiaratamente platonico, l'anima umana è creata direttamente da Dio, il quale soffia in essa il suo spirito e con ciò la rende immortale. L'immortalità dipende dunque non dalla natura dell'anima, come per Platone, ma dall'azione di Dio. Ma il platonismo di Filone si manifesta nel fatto che egli ammette due successive creazioni dell'uomo, di cui la prima ha come prodotto l'anima, creata a immagine di Dio, e la seconda l'uomo sensibile, formato di anima e corpo⁴⁴. Il cristiano Giustino, pur essendo anch'egli platonico, contrappone l'immortalità dell'anima affermata da Platone alla resurrezione dell'uomo intero promessa dal Vangelo⁴⁵, mentre Gregorio di Nissa, due secoli più tardi, per salvare l'unità di anima e corpo in attesa della resurrezione dei corpi, sostiene che l'anima, in quanto incorporea e semplice, riesce a restare attaccata alle varie parti del corpo che si è dissolto⁴⁶.

Il problema dei filosofi cristiani è dunque di affermare l'immortalità dell'anima, richiesta dal loro platonismo, salvando al contempo l'unità dell'essere umano, richiesta dalla promessa cristiana della resurrezione della carne. Il vescovo Nemesio di Emesa, vissuto tra il IV e il V secolo d.C., pur accettando con Platone la sostanzialità dell'anima, ne critica la separazione dal corpo inteso come strumento, e propende per l'unità dell'uomo in senso aristotelico⁴⁷. Questo problema risulta invece del tutto estraneo ai filosofi neoplatonici, per i quali non ha senso parlare di resurrezione della carne. Per Plotino infatti l'anima individuale è generata dall'Anima del mondo, terza ipostasi dopo l'Uno e l'Intelletto, la quale discende nel corpo seguendo il processo di derivazione necessaria di tutte le cose dall'Uno verso la materia e,

grazie all'esercizio di tutte le virtù culminante nella filosofia, risale dalla materia verso l'Uno, per immedesimarsi con questo in un'unione mistica del tutto impersonale («estasi»)⁴⁸. In questa concezione non c'è posto per alcuna descrizione, nemmeno mitica, del destino delle anime dopo la morte, perché la filosofia ha completamente sostituito qualunque forma di credenza, anche genuinamente religiosa. La grande tradizione del pensiero greco si conclude così con la rinuncia a descrivere la vita nell'al di là, lasciando questo compito alle religioni, che nel frattempo si erano affermate in tutta l'area geografica della sua diffusione ed anche oltre.

Note

Si sono utilizzate nel testo le seguenti edizioni e traduzioni delle opere antiche. Le traduzioni sono state modificate ogni qual volta si sia posta l'esigenza di una maggiore aderenza al testo originale. Qualora le citazioni siano state tratte direttamente dai testi originali, la traduzione è dell'Autore del volume.

AEZIO

Placita, in *I dossografi greci* tradotti da L. Torracca, Cedam, Padova 1961.

AGOSTINO

De civitate Dei, De natura boni, De Trinitate, Enarrationes in Psalmos, in Sancti Aureli Augustini *Opera omnia*, ed. J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Patres Latini*, Garnier, Paris 1958-1960, tt. 32-47.

ANASSAGORA, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

ANASSIMANDRO, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

ANASSIMENE, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

ANTIFONTE, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

ATENAGORA

Supplica per i Cristiani, in M. Simonetti, E. Prinzivalli (a cura di), *Letteratura cristiana antica*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996.

ARISTOTELE

Analitici primi, Analitici secondi, Dell'anima, Del cielo, Dell'espressione, Della generazione e della corruzione, Fisica, Frammenti, Retorica, in Id., *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, 11 voll., Laterza, Roma-Bari 1982-1984.

Categorie, trad. di M. Zanatta, Milano, Rizzoli 1989.

Della filosofia, a cura di M. Untersteiner, Ed. di Storia e letteratura, Roma 1963.

De Melisso, Xenophane, Gorgia, in B. Cassin, *Si Parménide, Le traité anonyme de Melisso Xenophane Gorgia*, édition critique et commentaire, Presses Universitaire de Lille, Lille 1980.

Etica Eudemia, trad. it. di P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999.

Etica Nicomachea, trad. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

Eudemo, in Id., *Opere*, vol. XI, *Frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1973.

I Topici, trad. it. di A. Zadro, Loffredo, Napoli 1974.

Metafisica, trad. it. di A. Russo, Laterza, Bari 1971.

Meteorologica, introduzione, traduzione e note di L. Pepe, Guida, Napoli 1982.

Poetica, trad. it. e introd. di G. Paduano, Laterza, Roma-Bari 1998.

Politica, trad. it., introd., note e indici a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 1966.

Protreptico. Esortazione alla filosofia, a cura di E. Berti, Utet, Torino 2000.

Riproduzione degli animali, traduzione di D. Lanza e M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 1973.

Sophistici elenchi, in *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*, rec. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1958.

BIBBIA

La Bibbia concordata, Mondadori, Milano 1968.

CICERONE

De natura deorum, a cura di N. Marinone, La Nuova Italia, Firenze 1960.

Lucullus, introduzione e commento di V. Marmorale, Signorelli, Milano 1935.
Tuscolane, introduzione di E. Narducci, traduzione e note di L. Zuccoli Clerici, Rizzoli, Milano 1996.

CLEMENTE ALESSANDRINO
Stromata, Akademie Verlag, Berlin 1985.

CRIZIA, in *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di A. Battezzatore e M. Untersteiner, La Nuova Italia, Firenze 1967.

DEMOCRITO, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

DIOGENE DI APOLLONIA, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

DIOGENE LAERZIO
Vite dei filosofi, a cura di M. Gigante, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1976.

EMPEDOCLE, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

EPICURO
Epistola a Erodoto, Epistola a Meneceo, Epistola a Pitocle, in Id., *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1967.

EPITTETO
Diatribe, trad. it. di R. Laurenti, Laterza, Bari 1960.

ERACLITO, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

ESIODO
Opere e giorni, in Id., *Opere*, a cura di A. Colonna, Utet, Torino 1977.

EUSEBIO DI CESAREA
Praeparatio evangelica, in Eusebii Caesariensis *Opera*, rec. G. Dindorf, Teubner, Lipsia 1867.

FILOLAO, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

FILONE DI ALESSANDRIA
De aeternitate mundi, introduction et notes par R. Arnaldez, traduction par J. Pouilloux, Éditions du Cerf, Paris 1969.

Il mutamento dei nomi, I sogni sono mandati da Dio, in *L'uomo e Dio*, introd., trad. it., pref., note e apparati di C. Kraus Reggiani, Rusconi, Milano 1986.

La creazione del mondo secondo Mosè, trad. it. di C. Kraus Reggiani, in Id., *La filosofia mosaica*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1987.

GIAMBLICO
I misteri Egiziani (Abammone, Lettera a Porfirio), a cura di A.R. Sodano, Rusconi, Milano 1984.

GIULIANO
Epistole, in *L'epistolario di Giuliano Imperatore*, saggio storico, traduzione, note e testo a cura di M. Caltabiano, D'Auria, Napoli 1991.

GIUSTINO
Apologie, a cura di G. Girgenti, Rusconi, Milano 1995.
Dialogo con Trifone, in M. Simonetti, E. Prinzivalli (a cura di), *Letteratura cristiana antica*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996.

GORGIA, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

GREGORIO DI NAZIANZO
Oratio, in Sancti Gregorii Nazianzeni *Opera*, ed. J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, vol. XXXVI, Brepols, Turnhout 1969.

GREGORIO DI NISSA

De anima et de resurrectione, in *Contra Eunomium*, in Gregorii Nysseni Opera, cur. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie, Brill, Leiden 1963.

IPPOLITO

Confutazione, in M. Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Milano 1993.

IRENEO

Contro le eresie, in M. Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Milano 1993.

LUCREZIO

La natura, trad. it. di O. Cescatti, Garzanti, Milano 1975.

MARCO AURELIO

Ricordi, a cura di C. Mazzantini, Einaudi, Torino 1948.

MARIO VITTORINO

Adversus Arium, in Caius Marius Victorinus, *Opera theologica*, eds. P. Henry e P. Hadot, Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien 1971.

Ad Candidos, in Caius Marius Victorinus, *Opera theologica*, ed. P. Henry e P. Hadot, Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien 1971.

NEMESIO DI EMESA

De natura hominis, ed. M. Morani, Teubner, Leipzig 1987.

NUMENIO, in E.A. Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Palais des Académies, Bruxelles 1937.

OMERO

Iliade, a cura di M.G. Ciani, Marsilio, Venezia 1990.

Odissea, trad. it. di E. Romagnoli, Zanichelli, Bologna 1943.

ORFEO, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

OVIDIO

Metamorfosi, a cura di P. Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino 1994.

PARMENIDE, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

PITAGORA, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

PLATONE

Alcibiade I, Apologia di Socrate, Carmide, Cratilo, Critone, Definizioni, Eutidemo, Eutifrone, Fedone, Fedro, Filebo, Gorgia, Ione, Leggi, Protagora, Repubblica, Simposio, Sofista, Teeteto, Timeo, in Id., *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, 9 voll., Laterza, Roma-Bari 1982-1984.

Parmenide, trad. it. di F. Ferrari, Bur, Milano 2004.

PLOTINO

Enneadi, trad. di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992.

PLUTARCO

Moralia, a cura di H. Cherniss, Loeb Classical Library, Cambridge-London 1974.

De E apud Delphos, in J. Boulogne, M. Broze, L. Couloubaritsis, *Les platonismes des premiers siècles de notre ère*, traduction et commentaire, Éditions Ousia, Bruxelles 2006.

La generazione dell'anima nel «Timeo», a cura di F. Ferrari e L. Baldi, D'Auria, Napoli 2002.

PORFIRIO

Vita Plotini, in Plotini Opera, eds. P. Henry et H.-R. Schwyzer, Clarendon, Oxford 1964.

Commentario al «Parmenide» di Platone, saggio introduttivo, testo e note di P. Hadot, trad. it. di

G. Girgenti, Vita e pensiero, Milano 1993.

PROTAGORA, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

PSEUDO-GIUSTINO

Cohortatio ad Graecos, in Iustini philosophi et martyris *Opera quae feruntur omnia*, recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit, translatione latina ornavit, indices adiecit T.C.Th. Otto, H. Duft, Iena 1876 e sgg.

SENECA

Epistole, a cura di B. Giuliano, Zanichelli, Bologna 1969.

SENOFANE, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

SESTO EMPIRICO

Schizzi pirroniani, a cura di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1988.

Contro i fisici. Contro i moralisti, trad. it. di A. Russo, a cura di G. Indelli, Laterza, Roma-Bari 1990.

SEVERINO BOEZIO

Contra Eutychen et Nestorium, in Id., *La consolazione della filosofia; Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Rusconi, Milano 1979.

SOFOCLE

Edipo re, Edipo a Colono, Antigone, trad. it. di R. Cantarella, Mondadori, Milano 2004.

STOBEO

Eclogae, in *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent eclogae*, rec. C. Wachsmut, Weidmann, Berlin 1884.

STOICI ANTICHI

Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1998.

TALETE, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 tomi, Laterza, Roma-Bari 1981.

TAZIANO

Discorso ai Greci, in M. Simonetti, E. Prinzivalli (a cura di), *Letteratura cristiana antica*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996.

TEOFILO DI ANTIOCHIA

Ad Autolico, in M. Simonetti, E. Prinzivalli (a cura di), *Letteratura cristiana antica*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996.

Note al Prologo

1 Aristotele, *Metafisica* I, 1, 980 a, 1.

2 Ivi, 2, 982 b, 12-13.

3 Platone, *Teeteto* 155 d.

4 Cfr. M. Scheler, *Sociologia del sapere*, trad. it. di D. Antiseri, Abete, Roma 1966, pp. 65-67.

5 Aristotele, *Metafisica* I, 2, 982 b, 17-21.

6 Ivi, 982 b, 22-28.

7 M. Gentile, *Come si pone il problema metafisico*, Liviana, Padova 1955.

8 Aristotele, *Metafisica* I, 2, 983 a, 11-21.

Note al capitolo primo

- 1 Ovidio, *Metamorfosi* I, 5-9.
- 2 Aristotele, *Metafisica* I, 2, 982 b, 13-17.
- 3 Ivi, 3, 983 b, 9-13.
- 4 Anassimandro, B 1.
- 5 Eraclito, B 53.
- 6 Aristotele, *Del cielo* I, 10.
- 7 Parmenide, B 2.
- 8 Parmenide, B 8.
- 9 Platone, *La Repubblica* VI, 509 c.
- 10 Aristotele, *Metafisica* I, 6.
- 11 Platone, *Timeo* 27 c-28 c.
- 12 Ivi, 29 a.
- 13 Ivi, 29 d.
- 14 Aristotele, *Del cielo* I, 10.
- 15 Platone, *Timeo* 29 e-30 a.
- 16 *Ibid.*
- 17 Ivi, 48 a-49 b.
- 18 Aristotele, *Del cielo* I, 10.
- 19 Aristotele, *Della filosofia*, fr. 20 (Cicerone, *Lucullus* XXXVIII, 119).
- 20 Ivi, fr. 18 (Filone, *De aeternitate mundi* III, 10-11).
- 21 Ivi, fr. 20.
- 22 Ivi, fr. 19 a (Filone, *De aeternitate mundi* V, 20-24).
- 23 Ivi, fr. 19 b.
- 24 Ivi, fr. 19 c.
- 25 Filone, *De aeternitate mundi* III, 7-4, 13.
- 26 Aristotele, *Della generazione e della corruzione* II, 10.
- 27 Aristotele, *Dell'anima* II, 4, 415 a, 27-33.
- 28 Epicuro, *Epistola a Erodoto* II, 39.
- 29 Epicuro, *Epistola a Pitocle* III, 89.
- 30 Cfr. Stoici antichi, fr. 98 (Aristocle in Eusebio, *Praeparatio Evangelica* XV, 816 d), fr. 102 (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 142), fr. 585 (Aezio, *Placita* II, 4, 7), fr. 915 (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 149).
- 31 Ivi, fr. 537 (Stobeeo, *Eclogae* I, 1, 12).
- 32 Scrivo «Dio» con l'iniziale maiuscola e senza articolo quando il termine indica un dio unico o supremo, quindi funziona come nome proprio.
- 33 G. Reale, A. Bos, *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1995, p. 213. Reale e Bos sostengono che l'opera è realmente di Aristotele.
- 34 Ivi, pp. 214-219.
- 35 Ivi, pp. 223-227.
- 36 Ivi, pp. 231-235. Evidentemente l'autore suggerisce che Zeus derivi da *zên*, «vivere».
- 37 Ivi, p. 237.
- 38 Genesi I, 1-5, in *La Bibbia concordata*, Mondadori, Milano 1968. Questa traduzione è stata concordata tra ebrei e cristiani di tutte le confessioni.
- 39 Cfr. *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985, *ad loc.*
- 40 Genesi II, 4-9, in *La Bibbia concordata* cit.
- 41 Cfr. *I frammenti di Aristobulo* in R. Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il «De mundo» attribuito ad Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1994, pp. 175-199.
- 42 Ivi, pp. 77-88.
- 43 Filone di Alessandria, *La creazione del mondo secondo Mosè*, p. 48.
- 44 Ivi, p. 52.
- 45 Giovanni I, 1-3, in *La Bibbia concordata*, cit.
- 46 Atti degli Apostoli XVII, 23-25, in *La Bibbia concordata*, cit.
- 47 Cfr. Aristotele, *Della filosofia*, fr. 18 (trasmesso da Filone), in cui si taccia di ateismo l'opinione che il mondo, tempio della divinità, sia fatto dalle mani di qualcuno; ed *Etica Eudemia* VIII, 3, dove si dice che Dio non dà ordini perché non ha bisogno di nulla.
- 48 Atti degli Apostoli XVII, 26-28, in *La Bibbia concordata*, cit.

- 49 Matteo XXIV, 29-36, in *La Bibbia concordata*, cit.
 50 Atti degli Apostoli XVII, 30-31, in *La Bibbia concordata*, cit.
 51 G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*, Abete, Roma 1976, p. 35 (XIV, 3).
 52 Plutarco, *Moralia* 1013, 4 (*Sulla generazione dell'anima*).
 53 In Giustino, *Apologie* LIX, 1-2.
 54 Ivi, XXII, 2.
 55 Ivi, XXIII, 2.
 56 Ivi, *Seconda apologia* VI, 3.
 57 Taziano, *Discorso ai Greci* IV.
 58 Ivi, V.
 59 *Ibid.*
 60 Atenagora, *Supplica per i Cristiani* X, 3.
 61 Teofilo di Antiochia, *Ad Autolico* II, 10.
 62 Ippolito, *Confutazione* VII, 21-22.
 63 Ireneo, *Contro le eresie* XXIV, 3-4.
 64 Ippolito, *Confutazione* VII, 24.
 65 Ivi, VI, 37.
 66 Cfr. Plotin, *Ennéades*, texte établi et traduit par E. Bréhier, vol. II, Les Belles Lettres, Paris 1964, p. 108: «ce que Plotin critique surtout en eux, c'est le caractère foncièrement antihellénique de leur doctrine, et l'on pourrait dire, son caractère chrétien».
 67 Plotino, *Enneadi* II, 9, 3.
 68 Ivi, 9, 4.
 69 Ivi, 9, 5.
 70 Ivi, 9, 6.
 71 *Ibid.*
 72 Ivi, III, 8, 10.
 73 Ivi, V, 6, 3-4; VI, 5, 5; VI, 8, 18.
 74 Ivi, V, 2, 1.
 75 Ivi, 2, 2.
 76 Ivi, II, 5, 4.
 77 Ivi, VI, 9, 2.

Note al capitolo secondo

- 1 Testo parzialmente pubblicato in M. Barbanti, G.R. Giardina e P. Manganaro (a cura di), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Cuem, Catania 2002, pp. 25-42.
 2 M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 14 (esergo).
 3 Il termine «ontologia» risale a R. Göckel (Goclenius), *Lexicon Philosophicum*, M. Becker, Frankfurt a. M. 1613, come ha mostrato J.F. Courtine, *Ontologie ou métaphysique?*, in «Giornale di metafisica», n. s. 7, 1985, pp. 3-24.
 4 Aristotele, *Metafisica* VII, 1, 1028 b, 2-4.
 5 Parmenide, B 2.
 6 Parmenide, B 6.
 7 Parmenide, B 7.
 8 Aristotele, *Metafisica* V, 7, 1017 a, 27-30.
 9 P. Aubenque, *Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide*, in Id. (dir.), *Etudes sur Parménide*, vol. II, Vrin, Paris 1987, pp. 132-133.
 10 Parmenide, B 8.
 11 Aristotele, *Metafisica* I, 5, 986 b, 18-21.
 12 Gorgia, B 3 a (Aristotele, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* 979 a, 25-28).
 13 Aristotele, *Sophistici elenchi* 25, 180 a, 36-38.
 14 Gorgia, A 3 (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos* VII, 80).
 15 Gorgia, A 3 (Aristotele, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* 980 a, 9-14).
 16 Gorgia, A 3 (Aristotele, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* 980 a, 20-b 20).

- 17 Gorgia, B 11, 8.
- 18 B. Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995.
- 19 Platone, *Cratilo* 439 c-440 c.
- 20 Platone, *Fedone* 75 c-d, 76 d-77 a.
- 21 Ivi, 78 d-79 a.
- 22 Ivi, 100 c-d.
- 23 Platone, *Timeo* 27 d-28 a, 29 b-c.
- 24 Platone, *La Repubblica* V, 477 a-b.
- 25 Ivi, VI, 504 e-509 b.
- 26 Platone, *Timeo* 48 e-49 a.
- 27 Ivi, 52 a.
- 28 Platone, *Sofista* 236 c-e.
- 29 Ivi, 241 d.
- 30 Ivi, 248 d-249 a.
- 31 Platone, *Timeo* 31 b.
- 32 Platone, *Sofista* 254 b-255 e.
- 33 Ivi, 257 b-c.
- 34 Ivi, 258 c-d.
- 35 Ivi, 255 e.
- 36 Aristotele, *Fisica* I, 2, 185 a, 21.
- 37 Ivi, 185 b, 6.
- 38 Ivi, 3, 186 a, 24-25.
- 39 Aristotele, *Metafisica* V, 7, 1017 a, 22-24.
- 40 Ivi, 1017 a, 27-30.
- 41 Ivi, 28, 1024 b, 4-6.
- 42 Ivi, 3, 998 b, 17-21.
- 43 Ivi, 998 a, 22-27.
- 44 Ivi, III, 4, 1001 a, 9-12.
- 45 Ivi, 1001 a, 27-29.
- 46 Ivi, 29 b, 1.
- 47 Platone, *Sofista* 258 d-e.
- 48 Aristotele, *Metafisica* XIV, 2, 1088 b, 35-1089 a, 6.
- 49 Ivi, 1089 a, 7.
- 50 Ivi, 16.
- 51 Ivi, V, 7, 1017 a, 24-27.
- 52 Ivi, IV, 2, 1003 a 32-b, 9.
- 53 Ivi, VII, 1, 1028 a, 26-31.
- 54 Ivi, 33-36.
- 55 Questa dottrina è stata chiarita soprattutto da G.E.L. Owen, *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, in I. Düring and G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Almqvist and Wiksell, Göteborg-Stockholm-Uppsala 1960, pp. 162-190, ristampato in G.E.L. Owen, *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1986, pp. 180-199.
- 56 Aristotele, *Metafisica* XII, 1, 1069 a, 30-34; 6, 1071 b, 3-5.
- 57 Ivi, 8, 1074 b, 9.
- 58 Ivi, 1073 a, 24: *to prôton tôn ontôn*.
- 59 G. Patzig, *Theologie und Ontologie in der «Metaphysik» des Aristoteles*, in «Kant-Studien», 52, 1960-61, pp. 185-205 (ristampato in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, *Articles on Aristotle*, vol. III, Duckworth, London 1973, pp. 33-49); M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis University Press, Minneapolis 1987, pp. 81-95.
- 60 Aristotele, *Fisica* I, 1, 184 a, 16-21.
- 61 Aristotele, *Metafisica* VII, 1, 1028 a 36-b, 2.
- 62 Ho illustrato più ampiamente questa tesi in *Logical and Ontological Priority among the Genera of Substance in Aristotle*, in J. Mansfeld and L.M. de Rijk (eds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation offered to Professor C.J. De Vogel*, Van Gorcum, Assen 1973, pp. 55-69 (tradotto in italiano in E. Berti, *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 261-274), e più recentemente in *Multiplicity and Unity of Being in Aristotle*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 101, 2001, pp. 185-207.
- 63 Cfr. Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica* XIII, 12.

- 64 Filone di Alessandria, *L'uomo e Dio*, pp. 311-312.
 65 Ivi, pp. 506-507.
 66 Così osserva W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1987, p. 19.
 67 Platone, *Timeo* 37 e.
 68 Plutarco, *De E apud Delphos* 20, 393 a.
 69 Ivi, 393 b.
 70 Numenio, fr. 25 e 26.
 71 Numenio, fr. 24.
 72 Pseudo-Giustino, *Cohortatio ad Graecos* 22, in *Patrologia Graeca* VI, 281 a.
 73 Porfirio, *Vita Plotini*, 17.
 74 Plotino, *Enneadi* V, 4, 2, 37-42.
 75 Ivi, 42-48.
 76 Porfirio, *Commentario al «Parmenide» di Platone* XII, 22-35.
 77 Gregorio di Nazianzo, *Oratio* XXX, 18, in *Patrologia Graeca* XXXVI, 128 a.
 78 Ivi, LXV, 3, in *Patrologia Graeca* XXXVI, 625 c.
 79 Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* III, 3 (ed. Jaeger, vol. II, 186, 13).
 80 Ivi, 186, 25; 189, 1, 11, 12.
 81 Ivi, 186, 13; 188, 14.
 82 P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, trad. it., Vita e pensiero, Milano 1993.
 83 Mario Vittorino, *Adversus Arium* IV, 23, 22; II, 4, 43; IV, 27, 8.
 84 Ivi, I, 60, 1 e sgg.
 85 Mario Vittorino, *Ad Candidos* XIV, 22 e sgg.
 86 Agostino, *Enarrationes in Psalmos* CI, *sermo* 2, 11.
 87 Agostino, *De Trinitate* V, 2, 3.
 88 Agostino, *De natura boni* XIX, 19.
 89 P. Hadot, *Introduzione*, in Porfirio, *Commentario al «Parmenide» di Platone* cit., p. 50.

Note al capitolo terzo

- 1 Esodo XX, 3-6 in *La Bibbia concordata*, cit.
 2 U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I vol., Berlin 1931-1932 (rist. Darmstadt 1959), pp. 17-21.
 3 Platone, *Definizioni* 411 a, 13.
 4 Aristotele, *Metafisica* XII, 7, 1072 b, 30.
 5 Cfr. W. Otto, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, trad. it., Il sagggiatore, Milano 1968, pp. 160-161.
 6 Platone, *La Repubblica* II, 379 a.
 7 Aristotele, *Meteorologica* II, 1, 353 a, 35.
 8 Aristotele, *Metafisica* III, 4, 1000 a, 9.
 9 Ivi, I, 3, 983 b, 28.
 10 Ivi, XII, 6, 1071 b, 27.
 11 Ivi, XII, 10, 1075 b, 26.
 12 Ivi, XIV, 4, 1091 a, 34.
 13 *Apud* Agostino, *De civitate Dei* VI, 5.
 14 W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1948 (trad. it., *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1961).
 15 Aristotele, *Metafisica* I, 3, 983 b, 30-31; cfr. Omero, *Iliade* XIV, 201 e 246. Sugli dèi della religione omerica si veda P. Chantraine, *Le divin et les dieux chez Homère*, in H.J. Rose e altri, *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1954, pp. 47-96.
 16 Sugli dèi in Esiodo si veda B. Snell, *Die Welt der Götter bei Hesiod*, in Rose e altri, *La notion du divin* cit., pp. 97-126.
 17 Talete, A 22 (Aristotele, *Dell'anima* I, 5, 411 a, 8; Platone, *Leggi* X, 899 b).
 18 Anassimandro, A 15 (Aristotele, *Fisica* III, 4, 203 b).
 19 Anassimandro, A 17 (Aezio, *Placita* I, 7, 12).

- 20 Anassimene, B 2 (Aezio, *Placita* I, 3, 4).
- 21 Anassimene, A 10 (Cicerone, *De natura deorum* I, 10, 26; Agostino, *De civitate Dei* VIII, 2).
- 22 Senofane, B 11, 14, 15, 16 d.
- 23 G.W.F. Hegel, *Filosofia della storia universale*, a cura di K.-H. Ilting e altri, Einaudi, Torino 2001, pp. 367-376.
- 24 Senofane, A 28.
- 25 *Ibid.*
- 26 Senofane, A 29 e 30.
- 27 Senofane, B 1.
- 28 Eraclito, B 42 e 57.
- 29 Eraclito, A 9.
- 30 Eraclito, B 114.
- 31 Parmenide, B 13.
- 32 Empedocle, B 71.
- 33 Empedocle, A 1 e 2.
- 34 Anassagora, A 1.
- 35 Anassagora, A 1 e 18.
- 36 Anassagora, A 55 e B 12.
- 37 Diogene di Apollonia, B 5.
- 38 Anassagora, A 17.
- 39 E. Derenne, *Les procès d'empiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J.C.*, Université de Liège, Liège-Paris 1930, pp. 13-41.
- 40 Ivi, pp. 247-267.
- 41 Democrito, A 1.
- 42 Democrito, A 74.
- 43 Democrito, B 166.
- 44 Democrito, A 75.
- 45 Democrito, A 75 a.
- 46 Democrito, B 271.
- 47 Protagora, A 13.
- 48 Platone, *Leggi* IV, 716 c.
- 49 Protagora, B 4.
- 50 E. Derenne, *Les procès d'empiété* cit., pp. 45-55.
- 51 I frammenti di Diagora di Melo, benché sia vissuto nel V secolo a.C., non sono stati inclusi nella famosa raccolta di Diels-Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- 52 Cfr. M. Winiarczyk, *Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos*, in «Philologus», 120, 1976, pp. 32-46.
- 53 Derenne, *Les procès d'empiété* cit., pp. 57-70.
- 54 Cfr. M. Winiarczyk (a cura di), *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae*, Teubner, Leipzig 1981, pp. XI-XIII.
- 55 Ivi, T 9 A, 9 B.
- 56 Crizia, B 9.
- 57 Platone, *Eutifrone* 3 b; *Apologia di Socrate* 26 b.
- 58 Platone, *Eutifrone* 5 d-6 c.
- 59 Ivi, 7 a-8 a.
- 60 Ivi, 12 e-13 d.
- 61 Ivi, 14 b-15 b.
- 62 Ciò è stato mostrato con grande chiarezza da R. Guardini, *La morte di Socrate*, Morcelliana, Brescia 1981.
- 63 Platone, *Apologia di Socrate* 21 a-22 a.
- 64 Ivi, 23 a-c.
- 65 Platone, *Fedone* 118 a.
- 66 Platone, *Apologia di Socrate* 29 e-30 b.
- 67 Platone, *La Repubblica* II, 377 d e sgg.
- 68 Ivi, VI, 509 b.
- 69 Aristotele, *Metafisica* I, 6, 988 a, 7-14.
- 70 Platone, *La Repubblica* VI, 505 d-e.

- 71 Platone, *Timeo* 28 a-c.
- 72 Ivi, 30 d.
- 73 Ivi, 48 e-52 e.
- 74 Ivi, 53 a-b.
- 75 Ivi, 30 b-31 b.
- 76 Ivi, 34 b-35 b.
- 77 Ivi, 38 c-40 d.
- 78 Ivi, 40 e-41 a.
- 79 Ivi, 28 a.
- 80 Ivi, 29 b-d.
- 81 Platone, *Filebo* 23 c-27 c.
- 82 Ivi, 30 d.
- 83 Platone, *Teeteto* 176 a-b.
- 84 Platone, *Leggi* X, 885 b.
- 85 Ivi, 886 c-e.
- 86 Ivi, 889 e.
- 87 Ivi, 890 d-896 e.
- 88 Ivi, 898 e-899 a.
- 89 Sulla probabile composizione del dialogo nel periodo accademico cfr. E. Berti, *La filosofia del «primo» Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1997.
- 90 Aristotele, *Della filosofia*, fr. 12 a.
- 91 Ivi, fr. 12 b.
- 92 Ivi, fr. 13 a.
- 93 Ivi, fr. 13 b e 13 c.
- 94 Ivi, fr. 18 e 19 a.
- 95 Ivi, fr. 21. Cfr. anche, per Filone, il fr. 22.
- 96 Ivi, fr. 26.
- 97 Aristotele, *Del cielo* I, 9, 279 a, 28-30.
- 98 Ivi, II, 1, 284 a 35-b, 5.
- 99 Ivi, 6, 288 b, 4-6.
- 100 Ivi, 12, 292 a 22-b, 25.
- 101 Aristotele, *Metafisica* I, 2, 982 b 28-983 a 10.
- 102 Di questa si parla anche nel libro XI, che però è considerato non autentico, perché non è altro che un riassunto maldestro dei libri III, IV e VI, nonché di parti della *Fisica*.
- 103 Aristotele, *Metafisica* VI, 1, 1026 a, 10-23.
- 104 Ivi, 1026 a, 23-32.
- 105 Ivi, XII, 7, 1072 b, 24-30. Leggo con i manoscritti più antichi e con Alessandro, alla riga 27, *ekeino*, cioè il motore immobile.
- 106 Ivi, 6, 1071 b, 12.
- 107 Ivi, 7, 1072 b, 1-3.
- 108 Ho illustrato e documentato questa interpretazione, che si discosta da quella più tradizionale, nei miei *Nuovi studi aristotelici*, vol. II, *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005.
- 109 Aristotele, *Metafisica* XII, 8, 1074 b, 1-10.
- 110 Questa immagine riecheggia quella del dialogo *Della filosofia*, dove si paragonava lo spettacolo dei moti celesti all'esercito greco visto dal monte Ida, e si parlava del suo comandante, nel linguaggio di Sesto, come di un «demiurgo».
- 111 Aristotele, *Metafisica* XII, 10, 1076 a, 4.
- 112 Aristotele, *Etica Eudemia* VII, 2, 1248 a, 25-28. Anche questo passo riecheggia il frammento del dialogo *Della filosofia* in cui una delle fonti della credenza negli dèi viene indicata nel fenomeno della divinazione per mezzo dei sogni.
- 113 Aristotele, *Etica Eudemia* VII, 3, 1249 b, 13-21.
- 114 Aristotele, *Etica Nicomachea* X, 7, 1177 b, 26-34. All'autosufficienza propria degli dèi allude anche il passo della *Politica* in cui si dice che «il dio e tutto il cosmo stanno bene, perché non compiono azioni esterne rispetto a quelle loro proprie» (VII, 3, 1326 a, 28-30).
- 115 Diogene Laerzio, V, 16.
- 116 Aristotele, *Frammenti*, p. 171.
- 117 Diogene Laerzio, V, 5-8.
- 118 Cfr. Winiarczyk (a cura di), *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae* cit., p. IX.

- 119 Cfr. G. Vallauri, *Euhemerus. Testimonianze e frammenti*, Torino 1956.
- 120 Epicuro, *Epistola a Erodoto*, pp. 37-38.
- 121 Ivi, pp. 39-40.
- 122 Ivi, pp. 47 e 52.
- 123 Ivi, pp. 61-62.
- 124 Ivi, p. 92.
- 125 Ivi, p. 151.
- 126 Atti degli Apostoli XVII, 31-33. Non capisco, quindi, perché il commentatore della *Bibbia di Gerusalemme* parli, a questo proposito, di «scacco di Paolo quasi totale».
- 127 G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino* cit., p. 26.
- 128 *Ibid.*
- 129 Plutarco, *La generazione dell'anima nel «Timeo»* 1014 b-d.
- 130 Sesto Empirico, *Contro i fisici* I, 191.
- 131 Ivi, I, 49.
- 132 Plotino, *Enneadi* III, 8, 9.
- 133 Ivi, V, 3, 11.
- 134 Ivi, 6, 5.
- 135 Ivi, VI, 8, 21.
- 136 Ivi, 20.
- 137 Ivi, II, 9, 9.
- 138 Ivi, V, 8, 3-4.
- 139 Giamblico, *I misteri Egiziani (Abammone, Lettera a Porfirio)* I, 7-8.
- 140 Ivi, 30-31.
- 141 Ivi, 37.
- 142 Aristotele, *Poetica* 4, 1049 a, 11-13.
- 143 Giuliano, *Epistole*, 12.
- 144 D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2002, pp. 114-115.

Note al capitolo quarto

- 1 L. Pirandello, *Uno, nessuno, centomila*, a cura di G. Mazzacurati, Einaudi, Torino 1994, pp. 74-75.
- 2 W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 3 voll., trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1936-1959.
- 3 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. III, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 60-68.
- 4 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, trad. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1930, pp. 59, 114-118, 121-122, 167-172.
- 5 Ivi, pp. 182-193.
- 6 E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* (1855-1868), ed. italiana a cura di R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze 1932; P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Alcan, Paris 1887; Th. Gomperz, *Pensatori greci* (1895), trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1932; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles, London 19304.
- 7 Aristotele, *Metafisica* I, 6, 987 b, 1-3.
- 8 Cicerone, *Tuscolane* V, 4, 10.
- 9 F.W. Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, a cura di F. Masini, Newton Compton, Roma 1980.
- 10 K. Jöel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Eugen Diederichs, Jena 1926.
- 11 Oltre che nell'aggiornamento dell'opera di Zeller, la quale di conseguenza ha preso il nome di Zeller-Mondolfo, R. Mondolfo ha sviluppato la sua interpretazione nelle seguenti opere: *Alle origini della filosofia della cultura*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1956; *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1956; *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1959.
- 12 Anassimene, B 2.

- 13 Eraclito, B 77, B 117-118.
- 14 Eraclito, B 45.
- 15 Eraclito, B 2.
- 16 Eraclito, B 89.
- 17 Eraclito, B 113.
- 18 Filolao, B 14-15.
- 19 Filolao, B 22.
- 20 Empedocle, A 34, B 21.
- 21 Empedocle, B 115.
- 22 Anassagora, A 102.
- 23 Aristotele, *Metafisica* I, 3, 984 b, 15-19.
- 24 Democrito, A 102-103.
- 25 Protagora, B 1.
- 26 Platone, *Teeteto* 152 a.
- 27 Aristotele, *Metafisica* IV, 5, 1009 a, 6-7.
- 28 Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani* I, 216 (Protagora, A 14).
- 29 Protagora, B 6 a.
- 30 Protagora, B 6 b.
- 31 Platone, *Protagora* 337 c (Protagora, C 1).
- 32 Antifonte, B 1.
- 33 Aristotele, *Retorica* I, 13, 1373 b, 18. La citazione di Alcidamante non è nemmeno nel testo di Aristotele, ma si trova in un commento anonimo al passo indicato, che può aver fatto parte del testo in un manoscritto a noi non pervenuto.
- 34 Platone, *Alcibiade I*, 129 e-130 c.
- 35 Platone, *Apologia* 31 d.
- 36 Ivi, 42 a.
- 37 Cfr. ivi, 29 e.
- 38 Ivi, 29 d.
- 39 Ivi, 38 a.
- 40 Platone, *Protagora* 358 c-d.
- 41 Platone, *Fedone* 64 a-68 b.
- 42 Ivi, 79 c-80 b.
- 43 Ivi, 94 b-c.
- 44 Platone, *La Repubblica* IV, 435 b-c.
- 45 Ivi, 436 a-b.
- 46 Platone, *Fedro* 246 a-b.
- 47 Ivi, 246 c-d.
- 48 Platone, *Timeo* 69 b-c.
- 49 Ivi, 44 d-45 a.
- 50 Ivi, 89 e-90 a.
- 51 Ivi, 90 c-d.
- 52 Aristotele, *Categorie* 5.
- 53 Aristotele, *Dell'anima* II, 4, 415 b, 13.
- 54 Ivi, 1, 412 b, 18-22.
- 55 Aristotele, *Politica* I, 2, 1253 a, 9-18.
- 56 Aristotele, *Dell'espressione* 1, 16 a, 3-8.
- 57 Ivi, 2 e 3.
- 58 Aristotele, *Politica* I, 2, 1253 a, 2-4.
- 59 Ivi, 27-29.
- 60 Aristotele, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, fr. 16.
- 61 Ivi, fr. 28.
- 62 Aristotele, *Categorie* 5, 2 a, 11-19.
- 63 Ivi, 5, 3 b, 33-4 a, 2.
- 64 Aristotele, *Dell'anima* II, 1, 412 a, 19-20; 27-28; b, 5-6.
- 65 Ivi, 412 b 27-413 a 2.
- 66 Ivi, 412 b, 6-9.
- 67 Ivi, I, 4, 408 b, 1-3; 11-15.
- 68 Ivi, II, 3, 414 b, 28-33.
- 69 Ivi, III, 5, 430 a, 22-25.

- 70 M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, cit.
- 71 Aristotele, *Etica Eudemia* VIII, 2, 1248 a, 24-29.
- 72 Aristotele, *Dell'anima* II, 4, 415 a 26-b 8.
- 73 Aristotele, *Riproduzione degli animali* II, 1, 735 a, 4-14.
- 74 M. Delbrück, *Aristotle-totle-totle*, in J. Monod and E. Borek (eds.), *Of microbes and life*, Columbia University Press, New York-London 1971, pp. 50-55.
- 75 Cfr. Aristotele, *Politica* I. Su questo tema mi diffondo un po' di più nel capitolo VII.
- 76 Stoici antichi, CA 537.
- 77 Ivi, B.f 739.
- 78 Ivi, B.f 1157.
- 79 Ivi, B.f 773, 774, 775, 776.
- 80 Ivi, B.f 1131.
- 81 Ivi, B.f 1152.
- 82 Ivi, B.f 528.
- 83 Ivi, C.e 333, 339.
- 84 Ivi, C.e 340, 342, 341.
- 85 Ivi, C.e 352.
- 86 Ivi, C.e 355.
- 87 Seneca, *Epistole* XLVII, 1 e 11.
- 88 Ivi, XCV, 51-53.
- 89 Epitteto, *Diatriba* II, 8, 11-17.
- 90 Marco Aurelio, *Ricordi* XI, 1; VII, 22.
- 91 Ivi, XII, 26.
- 92 Genesi I, 26-30, in *La Bibbia concordata*, cit.
- 93 Ivi, II, 7.
- 94 Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, cit., p. 61.
- 95 Ivi, p. 122.
- 96 Matteo X, 29-30; Luca XII, 6-7, in *La Bibbia concordata*, cit.
- 97 Matteo XVIII, 11-14, in *La Bibbia concordata*, cit.
- 98 Luca XV, 1-10, in *La Bibbia concordata*, cit.
- 99 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1982, p. 133.
- 100 Matteo XXV, 31-46, in *La Bibbia concordata*, cit.
- 101 Paolo di Tarso, *Lettera ai Galati* III, 26-29, in *La Bibbia concordata*, cit.
- 102 Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani* VIII, 14-17, in *La Bibbia concordata*, cit.
- 103 Per questa parte mi servo del lavoro di A. Milano, *La trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, in A. Pavan e A. Milano (a cura), *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, pp. 1-287.
- 104 Agostino, *De Trinitate* VII, 6, 11.
- 105 Ivi, XV, 7, 11.
- 106 Ivi, V, 9, 10.
- 107 Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium* III, 1-6.
- 108 Plotino, *Enneadi* IV, 3-8.
- 109 Cfr. B. Motta, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padova 2004.

Note al capitolo quinto

- 1 Platone, *Parmenide* 127 d-e.
- 2 Ivi, 128 a.
- 3 Ivi, 128 c-d.
- 4 Cfr. Aristotele, *Frammenti*, p. 113.
- 5 Platone, *Parmenide* 128 e.
- 6 Gorgia, A 3 a, 4 (Aristotele, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* 979 a, 25-29).
- 7 Gorgia, A 3 a, 17-20 (Aristotele, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* 980 a, 10-19).
- 8 Gorgia, A 3 a, 21-22 (Aristotele, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* 980 a 19-b 9).

- 9 Gorgia, B 11, 8.
10 Gorgia, A 22 (Platone, *Gorgia* 456 b)
11 Gorgia, A 26 (Platone, *Filebo* 58 a).
12 Platone, *Protagora* 328 e-329 b.
13 Sull'argomento si veda E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*, trad. it. con introd. di B. Gentili, Laterza, Roma-Bari 1973.
14 Platone, *Protagora* 335 b-c.
15 Ivi, 336 b-c.
16 Protagora, A 1 (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* IX, 51).
17 Protagora, A 20 (Seneca, *Epistole* LXXXVIII, 43; Clemente Alessandrino, *Stromata* VI, 65).
18 Protagora, A 19 (Aristotele, *Metafisica* IV, 4, 1007 b, 18-19; 5, 1009 a, 6 e sgg.).
19 Protagora, A 19 (Platone, *Eutidemo* 286 b-c).
20 Protagora, B 1 (Platone, *Teeteto* 151 e).
21 *Ibid.*
22 Protagora, A 19 (Aristotele, *Metafisica* IV, 5, 1009 a, 10 e sgg.).
23 *Ibid.* (Platone, *Eutidemo* 286 b-c).
24 *Ibid.* (Aristotele, *Metafisica* IV, 4, 1007 b, 18 e sgg.).
25 Protagora, A 21 (Aristotele, *Retorica* II, 24, 1402 a, 23 e sgg.).
26 Aristotele, *Metafisica* IV, 2, 1004 b, 17-26.
27 Platone, *Apologia di Socrate* 21 c-d.
28 Platone, *Eutifrone* 5 c-d.
29 Ivi, 7 d-e.
30 Ivi, 8 a.
31 Ivi, 9 e.
32 Platone, *Apologia di Socrate* 21 d.
33 Platone, *Fedone* 99 c-d.
34 Ivi, 101 d-e.
35 Platone, *La Repubblica* VI, 510 b-d.
36 Ivi, 511 c-d.
37 Ivi, 510 b, 511 b.
38 Ivi, 511 d.
39 Questa interpretazione è molto diffusa ed è stata condivisa anche da illustri filosofi come Heidegger.
40 F.M. Cornford, *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII* (1932), ristampato in R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 61-95.
41 Platone, *La Repubblica* VII, 533 c-d.
42 Ivi, 534 b-c.
43 Platone, *Parmenide* 136 b-c.
44 Ivi, 136 d-e.
45 Ho cercato di indicarle nel saggio *Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del «Parmenide»* (1988), ristampato in appendice ai miei *Nuovi studi aristotelici*, vol. I, *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 387-406.
46 Aristotele, *I Topici* I, 1, 100 a, 18-21.
47 Ivi, 11.
48 *Ibid.*
49 Ivi, 10.
50 Ivi, 2.
51 Ivi, 101 b, 2-4. Il termine *methodos* in Aristotele significa anche trattazione scientifica.
52 Platone, *Apologia di Socrate* 38 a.
53 Aristotele, *Retorica* I, 1.
54 Ho documentato tutte queste affermazioni nel saggio *Il valore epistemologico degli «endoxa» secondo Aristotele* (2000), ristampato nei miei *Nuovi studi aristotelici*, vol. I, cit., pp. 317-332.
55 Aristotele, *Analitici primi* II, 27, 70 a, 2-6.
56 Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 1; su questo punto cfr. anche *Metafisica* II, 3, 995 a, 14-17.
57 Aristotele, *Etica Nicomachea* VII, 1.
58 Aristotele, *Etica Eudemia* I, 3, 1215 a, 6-7.
59 Aristotele, *Fisica* I, 8, 198 b, 35-36.

- 60 Ivi, IV, 4, 211 a, 7-11.
- 61 Aristotele, *Del cielo* I, 9, 279 a, 6-7.
- 62 Ivi, III, 1, 995 a, 24-29.
- 63 Ivi, IV, 2, 1004 b, 22-26.
- 64 Ivi, 7, 1011 b, 23-24.
- 65 Ivi, 4, 1006 a, 15-18.

Note al capitolo sesto

- 1 G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di A.M. Moroni, vol. I, Mondadori, Milano 1998, pp. 5-6.
- 2 Gorgia, B 8, 9.
- 3 Ivi, 10.
- 4 Ivi, 12.
- 5 J.W. Goethe, *Faust*, introduzione con testo a fronte e note a cura di F. Fortini, Mondadori, Milano 1970, parte I, vv. 3398-3399.
- 6 Ivi, vv. 1224-1237.
- 7 Gorgia, B 8, 14.
- 8 Platone, *Ione* 533 e-504 a.
- 9 Ivi, 534 b.
- 10 Ivi, 535 c.
- 11 Ivi, 535 e-536 a.
- 12 Platone, *La Repubblica* II, 377 c.
- 13 Ivi, 379 a.
- 14 Ivi, 383 c.
- 15 Ivi, III, 387 b.
- 16 Ivi, 389 b.
- 17 Ivi, 392 d-397 d.
- 18 Ivi, 398 a-b.
- 19 Ivi, X, 595 a.
- 20 Ivi, 596 b.
- 21 Ivi, 601 a.
- 22 Ivi, 602 b.
- 23 Ivi, 605 b-c.
- 24 Ivi, 605 d.
- 25 Ivi, 606 c.
- 26 Ivi, 606 d.
- 27 Ivi, 606 e-607 a.
- 28 Ivi, 607 b.
- 29 Ivi, 608 b.
- 30 Aristotele, *Poetica* 1, 1447 a, 13-19.
- 31 Ivi, 4, 1448 b, 6-18.
- 32 Ivi, 5, 1449 a, 32-36.
- 33 Ivi, 3, 1448 a, 36-38.
- 34 Ivi, 6, 1449 b, 24-29.
- 35 Aristotele, *Politica* VIII, 7, 1341 b 36-1342 a 4.
- 36 Ivi, 1342 a, 4-16. Alla riga 15 leggo su tutti i manoscritti *kathartika*, mentre Laurenti con Ross legge *praktika*.
- 37 P. Donini, *Mimésis tragique et apprentissage de la phronésis*, in «Les études philosophiques», 2003, pp. 436-450.
- 38 Aristotele, *Poetica* 9.
- 39 Ivi, 11.
- 40 Ivi, 14, 1453 b, 1-14.
- 41 Ivi, 18, 1456 a, 20-22.
- 42 Ivi, 9, 1452 a, 4-9.
- 43 Ivi, 23, 1459 a, 18-32.

- 44 Ivi, 24, 1460 a, 12-14.
- 45 Ivi, 25, 1462 a 14-b 3.
- 46 Ivi, 1462 b, 12-15.
- 47 Ivi, 7, 1451 a, 13-15.
- 48 Ivi, 9, 1451 a, 36-38.
- 49 Aristotele, *Analitici primi* II, 27, 70 a, 2-10.
- 50 Aristotele, *Analitici secondi* I, 30, 87 b, 19-22.
- 51 Aristotele, *Poetica* 9, 1451 a 38-b 12.

Note al capitolo settimo

- 1 S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), trad. it. di E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 211.
- 2 Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 2, 1095 a, 14-23.
- 3 J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- 4 J. Annas, *La morale della felicità*, trad. it. di M. Andolfo, prefazione di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 1997.
- 5 Esiodo, *Opere e giorni*, vv. 826-828.
- 6 Aristotele, *Eudemo*, fr. 6.
- 7 Sofocle, *Edipo re*, vv. 1186-1196.
- 8 Sofocle, *Edipo a Colono*, vv. 1124-1127.
- 9 Cfr. M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it., Il Mulino, Bologna 20042.
- 10 Democrito, A 1, 45.
- 11 Democrito, B 3.
- 12 Platone, *Alcibiade I* 134 a.
- 13 Ivi, 134 e-135 b.
- 14 Platone, *Carmide* 173 a-d.
- 15 Ivi, 173 d-174 d.
- 16 Platone, *Gorgia* 491 e.
- 17 Ivi, 492 a-c.
- 18 Ivi, 478 d-e.
- 19 Cfr. Platone, *Critone*.
- 20 Platone, *Apologia di Socrate* 41 d.
- 21 Platone, *La Repubblica* I, 354 d-355 a.
- 22 Ivi, IV, 419 a.
- 23 Ivi, 420 b-c.
- 24 Ivi, 421 b-c.
- 25 Ivi, 434 c.
- 26 Ivi, 442 a-d.
- 27 Ivi, VI, 488 a-489 d.
- 28 Ivi, VII, 520 a-e.
- 29 Ivi, IX, 580 b-c.
- 30 Ivi, X, 615 d-616 a.
- 31 Platone, *Fedone* 58 e-59 a.
- 32 Ivi, 64 c-65 a.
- 33 Ivi, 114 b-c.
- 34 Platone, *Simposio* 204 d-212 b.
- 35 Ivi, 211 c-d.
- 36 Ivi, 206 c-d.
- 37 Ivi, 209 a-c.
- 38 Ivi, 212 a-b.
- 39 Platone, *Fedro* 244 a-245 c.
- 40 Ivi, 248 a.
- 41 Platone, *Filebo* 21 e-22 a.
- 42 Ivi, 52 b-53 a.

- 43 Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 3.
- 44 Ivi, 4, 1096 b 31-1097 a 1.
- 45 Ivi, 5, 1097 b, 8-11.
- 46 Ivi, 6, 1097 b, 25-33.
- 47 Ivi, 1097 b 33-1098 a 20.
- 48 Cfr. Aristotele, *Dell'anima* II, 1.
- 49 Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 9, 1099 a 31-b 8.
- 50 Ivi, 1100 a, 6-9.
- 51 Ivi, 11, 1101 a, 1-2.
- 52 Ivi, 1101 a, 14-16.
- 53 Ivi, 13.
- 54 Ivi, II, 1.
- 55 Ivi, 5, 1106 a, 13-21.
- 56 Ivi, 5-6.
- 57 Ivi, V, 2, 1129 b, 14-19.
- 58 Ivi, VI, 7, 1141 a, 21-22; 1141 a 34-b 3.
- 59 Ivi, 13, 1144 a, 3-8.
- 60 Ivi, 1145 a, 6-9.
- 61 Ivi, VII, 13, 1153 a, 14.
- 62 Ivi, X, 4, 1174 b, 32-34.
- 63 Ivi, VII, 15, 1154 b, 21-28.
- 64 Ivi, IX, 9, 1169 b, 18-19.
- 65 Ivi, 1170 b, 8-11.
- 66 Ivi, IX, 12, 1172 a, 1-7.
- 67 Ivi, X, 6-8.
- 68 Ivi, 8.
- 69 Ivi, 10, 1181 b, 13-24.
- 70 Aristotele, *Politica* I, 2, 1252 b, 30-34.
- 71 Ivi, 1.
- 72 Ivi, 2.
- 73 Ivi, III, 9, 1280 b 28-1281 a 4.
- 74 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 95-148.
- 75 Aristotele, *Politica* I, 4.
- 76 Ivi, 13.
- 77 Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 12.
- 78 Aristotele, *Politica* I, 12.
- 79 Ivi, II, 5, 1264 b, 15-25.
- 80 Ivi, IV, 11.
- 81 Ivi, VII, 1, 1323 b, 21-29.
- 82 Ivi, 1324 a, 14-17; 26-29.
- 83 Ivi, 3, 1325 a, 31-34.
- 84 Ivi, 1325 a, 24-26.
- 85 Ivi, 1325 b, 7-10.
- 86 Ivi, 1325 b, 16-21.
- 87 Ivi, 1325 b, 28-30.
- 88 Ivi, 9, 1328 b 33-1329 a 2.
- 89 Ivi, 1332 b 41-1333 a 16.
- 90 Ivi, 14, 1333 a, 16-30.
- 91 Ivi, 1333 a 30-b 5. Traduco *askholia* con «lavoro» per contrapposizione a *skholê*, «ozio», ma il concetto di lavoro è naturalmente più complesso.
- 92 Ivi, 15, 1334 a, 18-25.
- 93 Ivi, VIII, 1, 1337 a, 21-24.
- 94 Ivi, 5, 1339 b 38-1340 a 6.
- 95 Ivi, 7, 1342 a, 4-16.
- 96 Epicuro, *Epistola a Menecleo*, pp. 61-62.
- 97 Ivi, pp. 64-65.
- 98 Ivi, pp. 16-17.
- 99 Ivi, p. 80.

- 100 Ivi, p. 82.
- 101 Ivi, p. 81.
- 102 Stoici antichi, A 184.
- 103 Ivi, A 179.
- 104 Ivi, C.e 13.
- 105 Ivi, C.e 49.
- 106 Ivi, A 195.
- 107 Ivi, C.e 52.
- 108 Ivi, A 216-221.
- 109 Ivi, C.e 585.
- 110 Ivi, C.e 586.
- 111 Ivi, C.e 53.
- 112 Ivi, C.e 611-616.
- 113 Ivi, C.e 65.
- 114 Ivi, C.e 144.
- 115 Cfr. la prefazione a M. Nussbaum, *La fragilità del bene* cit.
- 116 Stoici antichi, C.e 254.
- 117 Ivi, C.e 352.
- 118 Ivi, C.e 355.
- 119 Ivi, C.e 327, 333-338.
- 120 Ivi, A 256.
- 121 Ivi, A 254.
- 122 Sesto Empirico, *Contro i fisici, Contro i moralisti*, p. 191.
- 123 Ivi, pp. 221-222.
- 124 Ivi, p. 215.
- 125 Ivi, p. 222.
- 126 Ivi, p. 223.
- 127 Giovanni III, 16, in *La Bibbia concordata*, cit.
- 128 Ivi, IV, 13-14.
- 129 Ivi, V, 25.
- 130 Ivi, 28-29.
- 131 Ivi, VI, 40.
- 132 Ivi, 47.
- 133 Matteo V, 3-11, in *La Bibbia concordata*, cit.
- 134 Plotino, *Enneadi* I, 4, 1.
- 135 Ivi, 2.
- 136 Ivi, 3.
- 137 Ivi, 4.
- 138 *Ibid.*
- 139 *Ibid.*
- 140 Ivi, 5.
- 141 Ivi, 7.
- 142 *Ibid.*
- 143 Ivi, 8.
- 144 Ivi, 9.
- 145 Ivi, 12.
- 146 Ivi, 13.
- 147 Ivi, 14.
- 148 Ivi, 16.
- 149 Ivi, 5, 1.
- 150 Ivi, 6.
- 151 Ivi, 7.
- 152 *Ibid.*
- 153 Cfr. B. Motta, *La mediazione estrema* cit.
- 154 Dante, *Monarchia*, trad. it. di G. Vinay, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1950.

Note al capitolo ottavo

1 Lucrezio, *La natura* III, vv. 884-887.

2 Paolo di Tarso, *Prima lettera ai Corinzi* 51-53, in *La Bibbia concordata*, cit.

3 Su queste due grandi posizioni, e sugli sviluppi ad esse apportati dai filosofi, si possono vedere alcuni notissimi testi, nonché alcuni studi ormai classici: Erwin Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, (1890-1894), trad. it., Laterza, Bari 1970, che risale a più di un secolo fa, ma conserva gran parte del suo valore; E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale* (1951), trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1959, che ha ormai più di cinquant'anni, ma è sempre prezioso; Giovanni Reale, *Corpo anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano 1999.

4 Omero, *Iliade* XXIII, vv. 69-71.

5 Omero, *Odissea* XI, vv. 37-50.

6 Ivi, vv. 218-222.

7 Ivi, XXIV, vv. 1-14.

8 Esiodo, *Opere e giorni*, vv. 109-126.

9 Ivi, vv. 127-142.

10 Ivi, vv. 143-155.

11 Ivi, vv. 156-173.

12 Ivi, vv. 174-180.

13 Cfr. E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci* cit.

14 Orfeo, B 3.

15 Orfeo, B 4.

16 Orfeo, B 5.

17 Pitagora, A 1.

18 Pitagora, A 2.

19 Pitagora, A 8.

20 Pitagora, A 9.

21 Empedocle, A 34.

22 Empedocle, B 115.

23 Empedocle, B 117.

24 Filolao, B 14.

25 Platone, *Gorgia* 493 a.

26 Filolao, B 15.

27 Filolao, B 22 d.

28 A. E. Taylor, *Socrate* (1933), trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1952.

29 Platone, *Fedone* 107 b-115 a.

30 Platone, *La Repubblica* X, 614 a-621 d.

31 Platone, *Fedro* 246 a-249 d.

32 Platone, *Timeo* 41 d-42 a.

33 Aristotele, *Eudemo* fr. 1, in Id., *Frammenti*.

34 Ivi, fr. 5.

35 Ivi, fr. 6.

36 Ivi, fr. 7.

37 Ivi, fr. 8.

38 Ivi, fr. 11.

39 Aristotele, *Protreptico* fr. 10b, in Id., *Frammenti*.

40 Ivi, fr. 12.

41 Aristotele, *Dell'anima* III, 5.

42 Aristotele, *Riproduzione degli animali* II, 3, 736 a 28.

43 Aristotele, *Dell'anima* II, 4.

44 Filone, *La creazione del mondo secondo Mosè* 134-135.

45 Giustino, *Dialogo con Trifone* CXXX.

46 Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione* 44 d-45 a.

47 Nemesio di Emesa, *De natura hominis* XXXIX, 12-16.

48 Plotino, *Enneadi* III, 1, 8.

Table of Contents

Prologo

I. L'universo ha avuto un'origine?

1. Generazione del cosmo e ingenerabilità dell'essere
2. Generazione o eternità del mondo?
3. La scoperta della Bibbia
4. Creazione o emanazione?

II. Che cos'è l'essere?

1. Parmenide e Gorgia: la scoperta dell'essere e la sua negazione
2. Platone: le regioni dell'essere
3. Aristotele: l'essere si dice in molti modi
4. Filone e il medioplatonismo: l'Essere è Dio
5. Plotino: l'Essere è inferiore all'Uno
6. Porfirio: l'Essere è l'Uno

III. Chi sono gli dèi?

1. Dagli dèi all'unico Dio
2. Dagli dèi del mito al dio dei filosofi
3. Gli dèi della città e l'empietà dei filosofi
4. Il dio di Platone
5. Il dio di Aristotele
6. Ateismo, politeismo e monoteismo nell'età ellenistica
7. Monoteismo biblico e reazione politeistica

IV. Che cos'è l'uomo?

1. I Greci e l'uomo
2. I presofisti: uomo o anima?
3. I Sofisti: la scoperta della natura umana
4. Socrate: l'uomo è la sua anima
5. Platone: le tre parti dell'anima
6. Aristotele: l'uomo è un animale parlante
7. Gli Stoici: l'uomo è parente degli dèi
8. Il cristianesimo e la nascita della persona

V. Perché dici questo?

1. Zenone: l'invenzione della dialettica
2. Gorgia: il potere invisibile delle parole
3. Protagora: tutte le opinioni sono vere
4. Socrate: rendimi ragione di ciò che dici
5. Platone: la dialettica e le Idee
6. Aristotele: la via verso i principi

VI. Che effetto fa la poesia?

1. La parola tra ragioni e passioni
2. Gorgia: la forza dominatrice della poesia

3. Platone: la poesia incanta e inganna
4. Aristotele: la poesia fa godere e apprendere

VII. Che cos'è la felicità?

1. Antichi e moderni
2. Alle origini della filosofia: felicità e pessimismo
3. Democrito e Socrate: la reazione al pessimismo
4. Platone: felicità e giustizia
5. Aristotele: felicità, filosofia e politica
6. La felicità secondo le filosofie ellenistiche
7. Il cristianesimo e Plotino: la felicità come vita eterna

VIII. Qual è il destino dell'uomo dopo la morte?

1. La morte nei poemi omerici e in Esiodo
2. La reincarnazione nella tradizione orfico-dionisiaca
3. Platone: l'immortalità dell'anima
4. Aristotele: l'eternità della specie
5. Immortalità dell'anima o resurrezione dei corpi?

Note